رضا الصدر



الفلسفة العليا



دار الكتاب اللبناني
بيروت - لبنان


شبكة الفكر
alfeker.net


الفلسفة العليا

الفلسفة العليا

بقلم
آية الله السيّد
رضا الصدر

دار الكتاب اللبناني — مكتبة المدرسة

الشركة العالمية للكتاب ش.م.ل.



دار الكتاب اللبناني
مكتبة المدرسة
طباعة . نشر . توزيع

الادارة العامة

الصنائع . مقابل مدخل الاذاعة اللبنانية
هاتف: ٣٤٩٠٥٥ - ٣٤٩٢٧٠ - ٣٤٩٢١٩
ص.ب: ٣١٧٦ - تلكس: LE٢٢٨٦٥
برقياً: كتالبان . بيروت . لبنان

المستودعات

هاتف: ٢٥٤٠٥٤ - ٢٣٧٥٣٧ - ٢٥٧٤٢٧ ٣٠٤ ٢٥٨

الطبعة الأولى ١٩٨٦ م ١٤٠٦ هـ



تقديم

هذه دراسات موجزة، من الفلسفة العليا ألقيتها على عدّة من الأفاضل والأساتذة المتخرجين من الجامعات أحببت كتابتها إجابة للطلب ورجاء أن ينتفع بها غيرهم.

رضا الصّدر ـ قم ـ
٢١ صفر ١٣٩٩.



ما هي الفلسفة

ممّا لا شكّ فيه أنّ كلّ حيّ ذي شعور، له نظرة إلى الكون، وإلى الطبيعة وإلى الحياة، يحدث عنده حرص شديد على معرفة حقائق العالم وكشف أسراره ويحصل له شوق إلى الوصول إلى ما وراء مظاهره المحسوسة. وأنه هل هناك حقائق وراء المحسوسات؟ أم هي العالم كلّه؟..

وإذا كان الباحث دائباً في هذا السبيل، وسالكاً لهذه المسيرة، وهو خال عن أيّة عاطفة وبريء عن أدنى ميل إلى جانب، ونزيه عن نزعات نفسيّة، بأن كان قاصداً لمجرد البحث والتعرّف غير محبٍّ لإثبات شيء، ولا ملحٍّ لإنكار شيء، فإنه يصل إلى المطلوب.

والفلسفة هي الطريق لذلك السلوك، وإنّها البحث عن حقائق الكون. وإنّ السالك الباحث عن الواقع المجهول، وعن الحقائق غير المنكشفة هو الفيلسوف دون سواه.

الفلسفة والعلم

لقد كانت الفلسفة في لسان فلاسفة الشّرق معدودة من العلوم. قال ابن سينا: الفلسفة أفضل علم بأفضل معلوم؛

وقال الآخر: فضيلة الحكمة في العلوم، تعرف من فضيلة المعلوم.

وقال ثالث: وبعد يا سلاَّك نهج المعرفة لا علم في العلوم مثل الفلسفة.

ويبدو منهم أنّهم يقصدون من العلم بالمعنى المصطلح معنى قريباً إلى مفهومه اللّغوي. ولكن الفلسفة في لسان علماء الغرب مفهوم يغاير مفهوم العلم. وإنّهم يقصدون من ـ العلم ـ معنى تجاه المعنى الَّذي يقصد منه في الشّرق الإسلامي، فقد أعطوا ـ العلم ـ بالمعنى المصطلح مفهوماً أضيق ممّا كان يعطيه علماء الشرق.

ونحن نفضّل طريق علماء الغرب ونقول: إنّ الحقّ معهم.

وإليك التفصيل. إنّ كل حقيقة من الحقائق الكونيّة متقومة بجهتين:

جهة تشارك فيها جميع الحقائق. وجهة تمتاز بها كلّ حقيقة عن الأخرى.

والجهة الأولى هي المكوِّنة للشيء وهي نفس كيان الحقائق الكونية. وتسمَّى هذه الجهة بالوجود ولولاه لم يكن لأيَّة حقيقة كون، ولا تحقّق، ولم تدخل في دار الواقع. وإنّ الوجود، هو الذي به شيئيَّة كلِّ شيء فما لا وجود له، لا شيء محض...

وأمّا الجهة الثانية الّتي تمتاز بها كلّ حقيقة عن غيرها امتيازاً بحسب ذاتها. فهي الّتي جعلت كلّ شيء حقيقة خاصّة وموسومة باسم من الأسماء، وتسمَّى بالماهيَّة.

ولولاها لم يتميّز شيء عن شيء ولم يكن أيّ شيء قابلاً للمعرفة ومسمَّى لاسم.

فالماهيَّات دون غيرها هي المسمَّيات للأسماء.

فانظر إلى بعض حقائق الكونية، كالماء والتراب، والهواء، تجد صحّة ما قلناه. لأنّ كلّ واحدة منها حقيقة كونية وإنّها موجودة متحقّقة

بديهية، وإنّ كلاًّ منها مناقضة مع الماء اللاّموجود. والتراب اللاّموجود، والهواء اللاّموجود. فكما أنَّ هذه العناوين مشتركة في اللاّموجود وهو المعدوم كذلك الماء والتراب والهواء مشتركة في الموجود. فالوجود جهة عامَّة بين الكلّ، وكل واحدة منها مرتدية برداء الوجود.

والجهة المايزة في كلّ منها دون أخرى أنّ الأولى ماء والثانية تراب. والثالثة هواء وبتلك الجهة تميّزت كلّ منها عن غيرها.

فالماهيَّة عبارة عن مائيَّة الماء، وترابيَّة التراب، وهوائيَّة الهواء. وإنّها لهي المسمَّى الحقيقي لكلّ من هذه الأسماء. وهكذا الحال في جميع الحقائق.

إنّ الفلسفة تبحث عن أحوال الوجود وهي الأحوال الّتي تشترك بين جميع حقائق الكون. فهي تنظر إلى الكون بعين واسعة واحدة.

وإنّ العلم يبحث عن أحوال الماهيّة وهي الأحوال الخاصّة بكلّ حقيقة ولا صلة له بالأحوال المشتركة.

ولذا صارت الفلسفة واحدة لأجل وحدة الجهة المكوّنة للحقائق.

وصارت العلوم متكرِّرة لتكرُّر الجهات الخاصَّة المميَّزة المتعدّدة بعدد الحقائق.

وقد يكتفى في علم بالبحث عن نوع من الأحوال الخاصَّة فيعني البحث عن كلّ نوع من أنواع الأحوال الخاصّة للشيء علوماً متعدِّدة فتختلف العلوم سعةً وضيقاً.

وقد يبحث في علم عن أحوال خاصّة بفرد كعلوم التاريخ، والعرفان، والجغرافيا وغيرها...

الحاجة إلى الفلسفة

كانت الفلسفة في عدّة قرون جماع المعرفة كلّها، ولم يكن فاصل بينها، وبين العلوم. وكانوا يرون من الفرض على الفيلسوف، أن يكون عالما بجميع العلوم، سيّما العلوم الطبيعيّة، وكان فلاسفة المسلمين كذلك.

ولعلّ السِّر في ذلك، أنّ منزلة الفلسفة، بالنسبة إلى العلوم كمنزلة الأمّ. ومنزلة العلوم بالنسبة إلى الفلسفة كمنزلة الأولاد. من جهة أنّ الفلسفة خالقة لكثير من العلوم. ذلك أنّ معرفة الجانب المشترك في كلّ حقيقة تفيد علماً إجماليّاً، بالنسبة إلى جميع الحقائق الكونيّة، ترشد الباحث وتوجهه الى تحصيل معرفة الجانب الخاصّ منها.

وهكذا أخذت العلوم وهي ابناء هذه الأمّ، تنمو وتترعرع، وتستقلّ شيئاً فشيئاً. فتحدَّدت موضوعات العلوم ورسمت مناهجها، ووضعت قواعدها.

وعندئذ خلّفت وراءها مشاكل ما استطاع العلم حلّها لضيق نطاقه بالنسبة إلى الكون لأنّ العلم ينظر إلى الكون بعين ضيّقة، فلا يرى إلاّ أمامه، مع أنّ الكون أوسع ممّا تناولته أيدي العلوم.

ثم إنّ العلم يدعو المحسوس إلى المحسوس، ويوجّه القشر إلى اللّب ويبحث عن أسباب قريبة مباشرة ولا يستطيع أن يصل إلى أسباب بعيدة غير مباشرة، لأنّها ليست من العوارض الذاتية للموضوع وصفاته تلك التي يبحث عنها في العلم. فهي خارجة عن نطاق العلم. وإنَّ الذي باستطاعته أن يبري هذا القوس، هو الفلسفة لا غير، لأنها تدعو المحسوس، إلى المحسوس، وإلى غير المحسوس. وباستطاعتها التعرّف على ما وراء المحسوس والحكم بأنّه هل هناك موجود معقول غير محسوس. أم ليس هناك موجود سوى المحسوس؟

فلا تقتصر الفلسفة في البحث عن الظواهر، بل تقرع باب الخفايا. فإنّ الإطار الّذي يبحث فيه الفيلسوف أوسع من إطار الحسّ. لأنّه يتناول العقليّات...

ثـمّ إنّ هناك حقائق كونية، وهناك عناصر خياليّة خرافية لا واقع لها.

والّذي يتصدّى لتمييز الحقائق عن الخياليّات والوهميّات والاعتباريّات، هو الفلسفة لا غير. لأنها ترشد إلى الحقائق الكامنة، وتبيِّن أنّه لا واقع للخيالي والوهمي والاعتباري.

وممّا يجدر التنبيه عليه أنّ الإنسان بحسب طبيعته، لا يقنع أن يقف أمام المحسوس ويلقي عصاه عنده. ويعيش حول الأسباب الّتي يلمسها بحسِّه بل هو شديد الشّوق إلى أن يطير إلى عالم أرقى ويعانق عروساً فضلى.

ثم يتساءل ويجتهد في طـريـق الوصـول إلى تلـك الأمنيـة، لأنها أمنيـة عامَّة بشريَّة وليست بفردية تخصُّ أحداً.

والفلسفة هي الّتي تحقّق هذه الأمنية للبشر وتجيب عن السؤال. وتبيِّن له أن تلك الأمنية خاطئة أم صائبة. صادقة أم كاذبة. وأن ما اتخذه من الرأي والمعتقد خطأ أو صواب. ولذا ترى أنّ الإنسان المفكِّر، تفلسف. منذ أن مشى على وجه الأرض. واستمرّ في مشيه حتّى اليوم وهو يستمرّ في هذه المشية.

والسّر في وقوع أخطاء للإنسان وحدوث عوائق لوصوله إلى الحقائق الموضوعيّة الواقعيّة. وعدم تنبّهه إلى الموهومات والخرافات. وزعمه أنها حقائق كائنة.

أنّه لم يقرع باب الفلسفة كما هو حقٌّ ولم يبحث فيها بحثاً موضوعيّاً بريئاً عن العاطفة، بل قرع الباب وهو ممتلىء من العاطفة ومنحاز بحبِّ ذاته

إلى قبول مبدأ أو إنكار مبدأ .

إنّ البحث الفلسفي معتمد على الحجّة والبرهان. فلا فلسفة إلاّ بالبراهين. ولذا كانت العاطفة لا صلة لها بالفلسفة ولا تؤثّر في الفيلسوف كفيلسوف، بل بينها وبين الفلسفة بونٌ بعيد .

إنّ الفيلسوف رجل محايد بالنسبة إلى كلّ رأي، ومعتقد . فلا يعتنق رأيا ولا ينحاز إلى مبدأ قبل التفكُّر فيه، وقبل البحث عمَّا يدلُّ عليه من البرهان . وليست بينه وبين أيّ رأي ومعتقد أية قرابة .

أجل، إنّ الفيلسوف كفيلسوف، لا يتطلّب إثبات صحّة ما اعتقد، كما لا يقصد إبطال ما يقوله الخصم، ولا يتّخذ رأياً قبل الفحص عن دليل . ولا يجعل البرهان تابعاً لرأيه، بل يجعل رأيه تابعاً للبرهان . فإذا حداه البرهان إلى حقيقة واقعيّة يؤمن بها وإن حداه إلى سلبيّة أمر خرافي خيالي يركن إلى البرهان . فهو الباحث السالك . سلوكاً فكريّاً . فلا يذعن بمعتقد ولا ينكره قبل النّظر فيه .

والفلسفة التي لقِّبت بالماديّة، ليست من الفلسفة، ما لم تكن قائمة على براهين وحجج .

وإنّ قسماً منها أبحاث عاطفية أحبَّ السالك فيها أن ينحاز إلى جانب كإنكار الصانع مثلاً والفلسفة ترفض هذا السلوك .

ولا يمكن إنكار تأثير العاطفة، في مثل هذه الأبحاث . لأنَّ العاطفة تحول بين الباحث، وبين وصوله إلى الحقّ .

والانسان بحاجة إلى العلم احتياجه إلى الفلسفة، إذ لا يستطيع أحدهما أن يقنع غريزة البحث والتنقيب الحاصلة للإنسان . تلك الغريزة الّتي صارت كجزء من ذاته .

وإنّ الحاجة إلى العلم في عيشه المعتاد، أشدّ وأقوى من حاجته إلى الفلسفة. تلك الّتي تلمسها بعد ارتقائه سلّم الفكر.

فالفلسفة والعلم جناحان للبشر ليقلع نفسه من أرض الجهالة إلى سماء المعرفة والكمال، تلك الغاية السامية التي تهدف إليها الانسانية.

ومن البديهي أنَّ قصَّ أحد الجناحين يمنع الطائر عن الطيران ويُسقطه عند التحليق. لأنهما يرافقان الإنسانية الصاعدة في درجات المعارف واكتشاف الحقائق.

ثم إنّ حبَّ الجمال، وحبّ الكمال، يصاحبان كلّ بشر، منذ أن أصبح إنساناً. وإن كلاًّ من الجمال والكمال بشريٌّ وإنساني.

والجمال البشري ينكشف بالبصر، أمَّا الجمال الإنساني فينكشف بالبصيرة.

والعلم مرشد للبصر، والفلسفة تُرشد للبصيرة.

وإنّ الأوّل هو سلَّم الكمال البشري، والثانية هي سلَّم الكمال الإنساني.

ثم إنّ البشر حقيقة مزدوجة من الجسم والرّوح، ومن الخَلق والخُلق.

والعلم يزيد معرفة في الجسم، وفي الخَلق، والفلسفة تزيد معرفة بالنسبة إلى الروح وإلى الخُلق. والعالِمُ يفكّر في إطار محدّد، وهو الجانب الخاصّ من كلّ حقيقة أيّ الّذي يميزه عن غيره.

ولكن الفيلسوف يفكِّر في إطار لا محدَّد، وهو الجانب العام من كلّ حقيقة، ذاك الذي يشمل الكون وجميع الكائنات والحقائق.

ثمرة الفلسفة

ليست ثمرة الفلسفة، من قبيل صناعة طائرة، أو اكتشاف طاقة، أو علاج مرض، لأن مثل ذلك من ثمرات العلم. الّذي يُفحص فيه عن الخواصِّ الذاتية للأشياء الخاصّة. وثمرة كلّ شيء يجب أن تكون مسانخةً لذلك الشيء، وإليك الإشارة إلى بعض ثمرات الفلسفة:

أ ـ إقناع غريزة البحث عن المجهول:

كان الإنسان مجبولاً بغريزة البحث عن المجهول والفحص عن المستور. وهذه من الغرائز الرئيسية عنده فما من أحدٍ يمشي على رجلين إلاّ وهو مملوك لتلك الغريزة الّتي نفعته كثيراً وأضرَّته أحياناً. وجميع الأسئلة التي تتلجلج في قلوب الناس حول الأشياء، تنبثق، من تلك الغريزة.

وتشهد بذلك أسئلتهم عن أمورٍ لا تنفعهم معرفتها ولا يضرُّهم جهلُها، بل ربما تضرُّهم معرفتُها. وإذا حاولت تلك الغريزة أن تأتيَ بأسئلة حول الكون، وعن سعة العالم وضيقه، وعن الحياة الّتي يعيش بها كلّ حيّ. تقوم الفلسفة في مقام الجواب عن مثل هذه الأسئلة.

وتأتي بأجوبة مقنعة لتلك الغريزة. إذن تكون الفلسفة مطلوبة لنفسها بخلاف العلم فإنه مطلوب لغيره، وهو الغاية المرموقة منه.

ب ـ للعقل البشري درجات ومراتب:

يرى العقل في المرتبة البدائية الجانب الخاصَّ من الشيء. فالرضيع في بداية أمره لا يعرف إلاّ المرضعة ولكن بعد أن يكتمل له مقدار من العقل يدرك الجانب المشترك بينها وبين غيرها، ويسعى في معرفة الجهات الخاصَّة بكلٍّ منهما ليميِّز كلَّ واحدة منهما عن الأخرى بعلمه بعد أن ميَّزها بضميره. وكذلك كانت أدوار المجتمع البشري، فقد كان العقل البدائي

البشري في بداية الحياة البشريَّة لا يعرف إلاَّ الجانب الخاصَّ من كلّ شيء، فلا يعرف من الأسد إلاّ أنّه أسد ولا من الصّخر إلاّ أنّه صخر. وهكذا، ولذا كان العلم متقدّماً على الفلسفة بحسب النشء والحدوث.

ولمّا صعد عقله إلى درجات الكمال، لمس الجانب المشترك بين الأشياء فعرف ما يسمّونه في علم الميزان بالنوع والجنس ومراتبها. وعندئذ ظهرت الفلسفة وفرشت ذراعيها، ولذا كانت متأخِّرة بحسب الحدوث عن العلوم البدائية.

ثم بدأت الفلسفة ترشد إلى معارف راقية. فإنَّ النظر في أحوال مشتركة يرشد إلى ميزات خاصَّة لكلٍّ شيء كانت مجهولة قبل الفسلفة. وعندئذ كملت العلوم، وقامت تصعد في مدارج الكمال. فهي مخلوقة للعلوم البدائية، وخالقَة للعلوم النهائية. وإنّها هي الّتي أهدت إلى البشريّـة، الرّقي الثقافي الّذي بلغه الإنسان في العصور المتأخِّرة.

ج - حلول العقد النفسيّة:

تحدث عقد نفسية في كثير من النفوس البشريّة حول الكون والحياة بسبب الرقيّ الفكري. والفلسفة قائمة لحلِّ تلك العقد ومعالجة تلك المشاكل الروحيَّة، وهي تهدي إلى النفوس راحتها وتعطيها ما تسكن إليه من المعارف واليقين.

د - توجيه رجال البحث إلى طرق اكتشاف المجهولات:

من الواضح أنّ للعلماء والباحثين، مجهولات في المسائل العلميَّة وأنّهم يتوقون إلى حلّها.

والفلسفة هي التي توجّههم إلى طُرق اكتشافها، وسبل حلِّ معضلاتها فيميِّزون الطريق الموصل عن غيره. وإنَّ معرفة الجهة المشتركة بين شيئين،

تهدي العارف بها، الى معرفة الميزة بينهما، وإلى معرفة الميزة بينهما وبين ثالث، وبين الثلاثة ورابع، وهكذا. فمعرفة الولدين التوأمين المتشابهين من كلّ جهة تحثّ العارف إلى معرفة الميزة بينهما.

هـ - قدمت الفلسفة إلى البشريّة، كثيراً من المعارف والعلوم العقليَّة كعلم العرفان الذي هو مخلوق لها وككثير من العلوم الطبيعيّة التي هي حصيلة الفلسفة الماديّة.

و - لمّا كانت موضوعات العلوم، مفترضات الوجود فيها، إذ لا يبحث في علم عن وجود موضوعه، بل البحث فيه عن أحواله عند افتراض وجوده وتحقُّقه فمن تلك الموضوعات ما هو بديهي الوجود، وأمّا غيره ممّا يكون وجوده نظرياً. فهو بحاجة إلى إثبات وجوده، ليخرج العلم من كونه علماً افتراضياً، إلى كونه علماً واقعياً، ولتمتاز العلوم الحقيقية عن العلوم الاعتبارية تلك التي لا وجود لموضوعاتها.

وإنّ الفلسفة تكشف عن وجود الموضوع لكلِّ علم، إن لم يكن وجوده بديهيّاً.

ز - يتبيَّن في الفلسفة، نوعيةُ الوجود لموضوعات العلوم، ويميَّز بها وجود موضوعات العلوم كلٌّ عن الآخر. (مثلاً وجود موضوع علم الهندسة غير وجود موضوع علم الحساب. وهكذا).

ح - تجري ألفاظ في جميع الألسنة البشريّة، كألفاظ الحقّ والباطل والخطأ والصّواب وأمثالها، والفلسفة تشرح معاني تلك الألفاظ وتبيِّن ما هو المطلوب منها، وترشد إلى صحّة ما اتَّخذت من الرأي أو فساده.

ط - تقف الفلسفة تجاه الشكّاكين من أولئك الّذين يشككون في كلّ حقيقة وظاهرة. ماديَّة كانت أو معنوية، وترشد إلى أخطاء أصحاب

المغالطة والسفسطة في مواد البراهين .

ي ـ توسّع الفلسفة القوّة المفكّرة الإنسانية ، وتزيد في العقل ، وتعطي الكمال للنّفوس البشرية وتخرجها من التفكير في نطاق محدّد إلى نطاق وسيع لا حدّ له وتخلق من حيوان مستقيم القامة إنساناً . . .

الصلة بين العلم والفلسفة

لا تزال الصلة موجودة بين العلم والفلسفة ، وهناك صلات حديثة . فقد يخلق العلم مسألة ويجعلها الفيلسوف من المسائل الفلسفية ، ويبحث عنها بحثاً فلسفياً ، كالبحث عن الفلكيّات مثلاً ، فإنه لم يكن له أصالة في الفلسفة . وإنما دخل فيها من جانب علم الهيئة البطلميوسية ، تلك الّتي أذعن إليها كثير من الفلاسفة القدامى ، لأنّهم كانوا علماء هيوّيين كما كانوا فلاسفة . ولمّا اكتشف بطلان تلك الهيئة وإصابة هيئة كيرنيك ، بطل ذلك القسم من البحوث الفلسفيَّة .

البحث الفلسفي والبحث العلمي

الْتبس الأمر على كثير من أرباب الفضائل فلم يميّزوا البحث الفلسفي عن البحث العلمي ، وطلبوا من الأوّل ، ما يجب أن يطلب من الثاني .

كما أنّ صحّة النفي والإثبات في أحد البحثين قد لا يغني عن النفي والإثبات في الآخر .

فالبحث الفلسفي هو التوصُّل إلى الحقيقة عن طريق الفكر فقط ، ولا يجوز للفيلسوف كفيلسوف أن يطرق غير هذا الباب .

والفكر هو الطريق للوصول إلى الحقائق الكامنة ، وراء الظّواهر المكشوفة .

ويحصل التمييز بين البحثَين من ناحيتين:

إحداهما عموم البحث وخصوصه، فإنَّ البحث الفلسفي، وسيع فسيح كلّي بخلاف البحث العلمي فإنه بحث ضيّق محدَّد جزئي عند مقايسته إلى البحث الفلسفي.

فالبحث عن العلِّية والمعلوليَّة بنحو الإطلاق بحث فلسفي. كما أن البحث عن استحالة وجود معلول من دون علّة بحث فلسفي، ولكن البحث عن علِّية شيء لشيء بحث علمي.

والثانية أن البحث الفلسفي مركَّز على الشرائع العقلية، وعلى قواعد واسس خضع لها الضمير الإنساني. سواء أكانت من البديهيَّات الأوليّة أو من الثانويَّة.

ولكن البحث العلمي مركَّز على قوانين حسِّية وقواعد تجريبيّة. ومطالعة المختبرات فكلّ فيلسوف عالم. ولكن كل عالم ليس بفيلسوف.

أقسام الفلسفة

ليس للفلسفة أقسام، وإنَّما هي ظاهرة عقليَّة فكريَّة واحدة ترشد إلى حقيقة كونية عامة. وتلك الجهة هي التي تشترك فيها جميع الحقائق الكونية.

ولكن حدثَ في الغرب تقسيمٌ للفلسفة. إلى الإلّهية والماديّة، وتسرب إلى الشرق، وصار يُقصد من كلّ واحدة منها مفهومٌ يغاير المفهوم الّذي يُقصد من الأخرى.

وإذا افتُرضت للفلسفة أقسام أخرى فالتقسيم الرئيسي هو ذلك، وبقية الأقسام ترتضع من هذا اللبن.

وترتكر بحوث الفلسفة الماديّة عندهم على إنكار وجود صانع للعالم.

فمنهم من ركّز الأبحاث على أصالة المادّة، وهو يدّعي أنّ المادّة موجود قائم بنفسه، وأنَّ الفكر فرع من فروع المادَّة. وأنّ العالم ماديٌّ لا غير، ولا يسود عليه شيء سوى المادَّة.

وهذا المذهب يرفض وجود عالم آخر سوى العالم المادِّي. ويدَّعي أنّ جميع الموجودات الّتي تطلق عليها صفة الروحيّة. ما هي إلاّ تركيبات خاصَّة...

ولا يصلح هذا المذهب لأن يعدَّ مذهباً فلسفيّاً لأنّه مركَّز على قبول وإنكار، واذعان ورفض.

وهذه الخطّة بعيدة عن الفلسفة، لأن الفيلسوف كفيلسوف، لا يعتنق أي شيء، ولا ينكر أي قول قبل الدّخول في البحث، وإنه يشكُّ في كل شيء سوى البديهيّات.

كما أنَّ من يشكّ في البديهي كمن يشكُّ في شكِّه، فهو ليس بفيلسوف.

إنّ الفيلسوف، لا يرى أولاً أصالة شيء، ولا يسمح لنفسه أن يركِّز أبحاثه على أيّة أصالة فهو لا يخضع لأصل ولا يرفض أيَّ مذهب.

قال ابن سينا كبير الفلاسفة:

كلّ ما قرع سمعك، ولم يمنعه البرهان، فذره في بقعة الإمكان...

إنّ الفيلسوف يركِّز أبحاثه على أمور بينِّة أو مبيَّنة:

ونقصد من الأوّل، البديهيّات الّتي خضع لها العقل، وأذعن لها الضمير الإنساني. ومن الثاني ما كانت ثابتة بحجج وبراهين قائمة على أسس بديهيَّة.

فلا يعتنق الفيلسوف رأياً إلاّ أنّ يكون بديهيّاً أو مبنيّاً على البديهي .

ويجري مثل هذا الكلام في جميع المذاهب الّتي أطلق عليها اسم الفلسفة المادية .

ثم إنّهم يقصدون من الفلسفة الإلّهيَّة . ما كانت مباحثها مركزة على وجود صانع للعالم يسمَّى بالإلّه . وأنّه الّذي أخرج العالم من كتم العدم إلى دار الوجود .

والحقيقة أنَّ الفلسفة الإلّهيَّة نظير الفلسفة الماديَّة ، لاتعدُّ قسماً من أقسام الفلسفة ، لتركُّزها على الإيمان بالإلّه . فهما بهذا النظر نظيران ، وإن كانا في نظر غير الفلسفي ضدَّين .

ولذا نقول : إنَّ علم الكلام عند المسلمين ، وعلم اللاَّهوت عند المسيحيين ، ليسا من أقسام الفلسفة . وإنَّ كلَّ واحد منهما من العلم . وإن كانا يشبهان الفلسفة ، في بعض البحوث . إنّ التعبّد برأي ، أو بأصالة شيء ، ضد الحريّة الفكريّة التي يتقوّم بها البحث الفلسفي .

وإنّ ما يريده الماتريالية من الايمان بأنَّ المادّة قائمة بذاتها . هو قول غير بديهي ، وهو بحاجة إلى الإثبات بالبرهان . وحتّى الآن لم أعثر على برهان يثبت هذه الدَّعوى .

فكيف يصلح ليعين أصلاً فلسفيّاً متَّبعاً مركّزاً عليه أصول ؟! .

ثـم إنّ تقسيم الفلسفـة إلى المشـائيَّـة والإشراقيَّـة ، ينشـأ مـــن اختلاف الطائفتين في السلوك الفكري وطرق إقامة الحجج والبراهين .

وليست أيّتهما مركَّزة على أصل لم تركز عليه الأخرى .

موضوع الفلسفة

موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن أحواله، وإن شئت **قل**: عن عوارضه الذّاتية.

وموضوع الفلسفة (الموجود، بما أنّه موجود) يدخل فيه جميع الكائنات.

ويُبحث في الفلسفة، عن أحوال الموجود كموجود، لا عن أحوال الموجود كإنسان أو كالنّور، وهكذا، والموجوديّة صفة عامة متناولة لجميع الكون وما فيه.

ويُبحث على الصعيد الفلسفي عن أحوال الإنسان، لا كإنسان، بل كموجود، كما يبحث عن أحوال النّور لا كنور، بل كموجود من الموجودات.

وأمّا البحث عن أحوال الإنسان كإنسان، فهو بحث على صعيد علمي. كما أنّ البحث عن أحوال النّور كنور هو واجب العلم وليس من واجب الفلسفة.

وميزة الوجود أنَّه يجعل الكون بأسره تحت ظلاله. وبه خرجت كلُّ حقيقة كونيَّة من مفازة النفي، إلى مدينة الإثبات.

تعريف الفلسفة

قد عُرِّفت الفلسفةُ في لسان القوم، بأنّها العلم بحقائق الأشياء... كما عُرِّفت بأنّها صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني.

والمقصود من العالم العقلي. صورة العالم المعقولة الكليَّة. الحاصلة لدى

كلّ قوة عاقلة. ولنا مناقشةَ في كلا التعريفين، لأنّ معرفة حقيقة كلّ شيء، موقوفة على معرفة كلّ من جزأيه:

العام المشترك، والخاصّ المميّز.

ولا تحصل المعرفة بأيَّة حقيقة بسبب العلم بجزئها العام وحده بدون معرفة جزئها الخاص. فما ذكروه من التعريف لا يخلو من خلل، إذ الفلسفة تبحث عن أحوال الجزء العام دون غيره. فالصّواب في تعريفها أن يقال:

الفلسفة مفتاح العلم بحقائق الأشياء...

وإنّها قرع لبابِ صَيرورة الإنسان عالماً عقليّاً مضاهياً للعالم العيني.

وإن شئت قل: هي السعي لمعرفة حقائق الكون،...

تفسير بعض المصطلحات

الإدراك:

وهو الوصول إلى معنى من المعاني، فيسمَّى ذلك المعنى مُدْرَكاً وأمّا المدرِك فهو الإنسان بقوّته الّتي تسمَّى بالدّراكة. فالإدراك هو العلم الحاصل من شيء.

التصوّر والتصديق:

التصوّر هو الإدراك الحاصل من شيء من دون حكم عليه بإيجاب أو سلب، كالعلم بالنار، والعلم بالقمر.

والتصديق هو الإدراك الحاصل من شيء مع الحكم عليه بإيجاب أو سلب. فتقول: النّار حارّة، وليست بباردة. والقمر منير.

وقد تبين من ذلك أنّ المقسم للتصوّر والتصديق، هو العلم وإنه منقسم

إليهما ومرادف مع الإدراك .

البديهي والنظري:

ينقسم العلم إلى البديهي والنّظري .

والبديهي هو العلم الحاصل، من دون اكتساب، ويسمَّى أيضاً بالضَّروري .

فالتّصور البديهي كتصوُّر مفهوم الوجود، وتصوُّر مفهوم الشيء .

والتصديق البديهي، كالتصديق بأنّ الشمس مضيئة والنار حارَّة .

وأمّا النّظري فهو العلم الحاصل بالاكتساب والتفكير .

فالتّصور النَّظري كتصوّر حقيقة الإنسان وتصوّر حقيقة طاقة الكهرباء .

والتصديق النظري، كالتصديق بأنّ مجموع زوايا المثلث مساوٍ لقائمتين وكالتصديق بأنّ الإنسان مركّب من نفس وبدن .

ثم إنّ الديهيّات تنقسم إلى أوّلية وثانويّة .

أمّا البديهيّات الأوليّة فقد أنهاها علماء الميزان إلى ستة .

١ ـ المشاهدات:

وهي الّتي يحصل إدراكها بالحس الظاهري كحرارة النّار. وضياء الشمس .

٢ ـ الوجدانيّات:

وهي الّتي يحصل إدراكها بالشعور الباطني كشعور الإنسان بنفسه وبحواسه وبعلمه وجهله، وبخوفه وشجاعته، وبضعفه وقدرته .

٣ ـ التجربيّات:

وهي الّتي حصل العلم بها بسبب تكرّر المشاهدة كالعلم بخسوف القمر

حال حيلولة الأرض بينه وبين الشمس. وكالعلم بحرارة الماء عند اقترابه من النار.

٤ ـ اليقينيّات:

كقولنا: أنا أحسّ، أو أسمع أو أرى. وكذا ضدّه لمن فقد حسّاً.

٥ ـ الفطريّات:

وهي الّتي يدركها الانسان، ويصل إليها من جانب ضميره، دون أن يكون لعقله دخل في هذا الإدراك الحاصل له. كقُبح الظُّلم وحُسن الإحسان.

والشَّاهد على ذلك، إدراك المجنون قُبح الظُّلم. وحُسن الإحسان.

فلو كان للعقل تصديق لهذا الإدراك فذلك في المرحلة الثانية، وإنما الحكم في المرحلة الاولى من جانب الضمير.

٦ ـ المتواترات:

وهي الّتي أخبر بها جماعة يمتنع بحسب العادة تواطؤهم على الكذب كالإخبار بوجود ـ مكة ـ وبوجود باريس.

وأمّا البديهيّات الثانويّة فهي التي يحصل الإدراك بها بتفكير قصير وتأمّل قليل. كالحكم بأنَّ المساوي لخطٍّ مساوٍ لمساويه.. وكالإذعان باستحالة التوقّف الوجودي بين موجودين من الجانبين بأن يكون كلٌّ واحد منهما حال كونه علة للآخر يكون أيضاً معلولاً له.

فيستحيل كون زيد ابناً لعمرو، حال كونه أباه وبالعكس.

وكالأولويَّة القطعيَّة كحكم العقل بأنّ من لم يستطع ان يرفع حجراً خفيفاً فهو لا يستطيع أن يرفع حجراً ثقيلاً بالأولويّة القطعيّة.

وإنّ من يقدر على المشي فراسخ فهو يقدر على مشي فرسخ .

ومن الواضح أنّ البديهيّات الأوليّة أقرب الطائفتين إلى القبول. إذ يكفي فيها نفس تصوّر المعنى من دون حاجة إلى تفكير .

وأولى البديهيّات الأولية بالقبول: الحكم باستحالة ارتفاع النقيضين .

وأولى البديهيّات الثانويّة بالقبول: باستحالة ارتفاع النقيضين .

ويتفرّع على ذلك:

أنّ في كلّ خبر يكون الصّدق محققاً إمَّا نفسه أو نقيضه .

وأنّ المناقضة بين تصوُّرَين راجع إلى المناقضة بين تصديقَين .

وأنّ الإنسان، واللاّإنسان يرجع الى قولنا: هذا إنسان، وهذا ليس بإنسان .

العقل:

يطلق العقل عندهم على معانٍ :

١ ـ القوة الدرَّاكة الحاصلة للانسان ويدرك بها حسن الأشياء وقُبحها ، وصلاح الأمور وفسادها . وذلك هو المستعمل في ألسن الناس .

فالعقل يميِّز الصَّحيح عن السقيم ، والضار عن النافع .

وأمّا معرفة الصحة والفساد ، والضَّرر والنفع فهو بالعلم .

والواجد لتلك القوّة الدراكة عاقل والفاقد لها مجنون .

٢ ـ الإدراك والتعقُّل:

وينقسم العقل بهذا المعنى إلى العقل العملي وإلى العقل النّظري .

والعقل العملي: هو القوّة الّتي تجعل الإنسان بصيراً بأمور تحت قدرته كأفعاله وأقواله .

والعقل النظري: هو القوة التي تمكّن الإنسان من معرفة أمور خارجة عن ذاته كمعرفة العلّة من وجود معلولها ومنه رؤية الكون.

٣ - القوة المدركة للمعاني الكليّة:

والعقل في هذا المصطلح عبارة عن إدراك الكليّات.

والمدرك للكلّي هو العاقل. وما أدركه يسمّى بالمعقول.

والعقل بهذا المعنى يقابل الحسّ لأنّ الحسّ هو إدراك الجزئي.

٤ - الموجود المجرّد عن المادّة ولوازمها:

وهو الموجود الأشرف، لأجل كونه واجداً لجميع الفضائل بالفعل فهو جامع للكمال ومنهم من أنكر وجوده أو شكّك فيه ومنهم من أثبته.

وبهذا المعنى المصطلح يوصف العقل بالأوّل والثاني وهكذا.

البسيط والمركَّب:

مالا جزءَ له هو البسيط، وما له جزءٌ هو المركَّب.

وقد يكون الجزء تقسيمياً كأجزاء المقادير.

وقد يكون تحليلياً كالّذي ينتهى إليه بعد تحليل المركَّب في المختبر تحليلاً خارجيّاً ويسمَّى بالعنصر.

وقد يكون عقليّاً كجزئيّة الجنس والفصل للنوع.

والمايز بين الأنحاء الثلاثة من الجزء:

أنَّ الجزءَ التقسيمي موجود في المقدار ولكن لا بحدِّه فهو جزء للمركَّب بالقوة.

والجزء التحليلي بحدِّه موجود في المركَّب فهو جزء له بالفعل.

والجزء العقلي ليس بموجود خارجي وإنّما حكم به العقل بعد تحليله النوع إليه.

وينقسم البسيط إلى الحقيقي وإلى غير الحقيقي .
والبسيط الحقيقي مالا يقبل التجزئة ، ولو من قبل التحليل العقلي .
والبسيط غير الحقيقي ما يقبل التجزئة من قبل العقل وذلك كالنّوع .

القضيّة:

وهي الخبر . وهو الكلام المفيد ويشتمل على جزأين كقولنا : النار حارّة .

ويعدّ الكلام المفيد تصديقاً باعتبار معناه عند قائله، كما يعدّ قضيّة باعتبار إفادته السّامع .

الموضوع، المحمول، الحكم:

والموضوع هو أحدُ جزأي القضيّة والّذي أُخبر عنه فيها . . وهو لفظة ـ النار ـ في قولنا : النار حارّة، والمحمول هو جزؤها الّذي أخبر به فيها ، وهو لفظة ـ حارّة ـ .

وأما الحكم فقد يطلق على نفس المحمول. فهو بهذا الإطلاق صفة لِلّفظ .

وقد يطلق على الإذعان بثبوت المحمول للموضوع، وهو بهذا الإطلاق صفة للنّفس .

ثمّ إنّ الموضوع قد يطلق على موضوع العلم . ويُقصد منه ما يبحث فيه عن أحواله .

وقد يطلق على معنى ثالث وهو المحلّ الّذي غني في وجوده عمّا حلّ فيه . كالجوهر فإنه موضوع للعرض .

المفهوم، والمصداق، والمعنى:

المفهوم، ما فهم من معنى اللّفظ فما تفهمه من لفظ الإنسان فهو المفهوم له.

والمصداق ما وجد من معنى اللّفظ فالفرد من الإنسان مصداق له.

وقد تبيّن أن المعنى متناول للمفهوم والمصداق. وأنّ المفهوم أخصّ من المعنى.

الكلّي والجزئي:

والكلّي: مفهوم لا يأبى عن الشمول لأكثر من واحد كمفهوم النّار ومفهوم المثلّث.

والجزئي: مفهوم يأبى عن الشمول لأكثر من واحد كهذه النّار وكهذا المثلّث.

المتواطىء والمشكّك:

إن كان صدقُ مفهوم الكلّي على أفراده بالمساواة، فهو الكلّي المتواطىء، كالإنسان.

وإن كان صدقُه على فرد متقدّماً وعلى آخر متأخّراً فهو الكلّي المشكّك، كالنّور.

والحقيقة أنَّ أفراد الكلّي المتواطىء متساوية في الحصة الحائزة منه، وأنَّ أفراد الكلّي المشكك مختلفة في الحصّة الحائزة منه.

وتقدّم الصدق بسبب تحقّق الحصّة في فرد أكثر من تحقّقها في فرد آخر.

فأين نور السّراج من نور الشمس؟

النقيض والضّد:

نقيض كلّ شيءٍ سلبُه . فالشيء واللاّشيء نقيضان .

وقد يعبِّر عن المسلوب بلفظ فاقد لأداة السلب كالمعدوم والأمّي والجاهـل .

وأمّا الضّد فهو الكائن المعاند للشيء المطارد له .

والضدّان إيجابيان، ووجود أحدهما في محلٍّ مـانـعٌ عـن وجـود الآخـر وطاردٌ له كالسّواد والبياض .

المشترك:

الاشتراك صفة لِلَّفظ ، وينقسم اللّفظ إلى مشترك لفظي ومعنوي .

والمشترك اللفظي ، لفظ موضوع لمعانٍ متعدِّدة بأوضاع متعدِّدة كلفظ العين .

والمشترك المعنوي لفظ موضوع لمعنىً واحد ، ويكون لذلك المعنى أصناف كثيرة .

وذلك كالإنسان فهو الجامع لأصنافه من الأبيض والأسود والأحمر والأصفر .

الذِّهن والخارج:

الذهن : صفحة النَّفس التي تنتقش فيها صور العلوم والمعارف .

وان شئت قل : إنه قوَّة نفسيَّة مستعدَّة لاكتساب العلوم وحفظها .

فالذّهن واسطة بين الإنسان وبين ما هو خارج عنه .

وتسمّى الصورة المنتقشة في الذهن بالموجود الذهني .

والخارج : هو صفحة الكون . ونفس الحقائق الكائنة . وقد يُقصد من

الخارج معنى بمنزلة الوعاء لها فيقال موجود في الخارج.

الضرورة والإمكان:

إذا كان المحمول في قضية مستحيلَ الانفكاك عن موضوعها فالقضيَّةُ ضرورية، فالضرورة استحالة الانفكاك بين أمرين. وهي على أقسام:

١ ـ الضرورة الوصفيَّة. ويُقصد منها استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع عند اتِّصاف الموضوع بصفة. كاستحالة سكون الأصابع عند اتِّصاف اليد بالكتابة.

٢ ـ الضرورة الذاتيّة: وهي استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع ما دام الموضوع موجوداً كاستحالة سلب المقدار عن الجسم الموجود، واستحالة سلب الشيء عن نفسه.

٣ ـ الضرورة الأزليَّة: وهي استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع على الإطلاق من دون اعتبار أيّ شرط حتّى وجود الموضوع. كاستحالة سلب الوجود عن موجود أزلي بشخصه وكاستحالة سلب الوجود عن الوجود.

وأمّا الإمكان فهو خلاف الضّرورة وعبارة عن عدم الاستحالة. وينقسم إلى إمكان عامٍّ وإمكان خاص.

ويُقصد من القضيّة الممكنة بالإمكان العامّ: أنَّ سلب المحمول عن الموضوع ليس بمستحيل.

فهو يقابل الضرورة من الجانب المخالف. كقولنا: النّار موجودة بالإمكان العام، ويُقصد منه أنَّ العدم ليس بضروري للنار.

والإمكان الخاصّ يقابل الضرورة من الجانبين الموافق والمخالف. كقولنا النّار موجودة بالإمكان الخاص. ويُقصد منه أنَّ الوجود والعدم

ليس بضروري للنّار.

الوجوب والامتناع:

الوجوب: هو الضّرورة إذا خُصَّت القضية بمحمول خاصٍّ وهو الوجود.

والامتناع: هو الاستحالة عندما خُصَّت القضية بذلك المحمول الخاص.

فالواجب ضروري الوجود، والممتنع مستحيل الوجود.

الماديُّ والمجرد:

المادّي: كائن مشتمل على المادّة كالجسم.

والمجرَّد وقد يعبّر عنه بالمفارِق: كائن منزَّه عن المادَّة. فهو غير موجود في عالم الأجسام.

المادّة والصّورة:

ويُقصد من المادّة في عرفهم: القابليَّة المحققة في الأشياء، والقوة الكائنة في كلّ شيء، والّتي بها يصعد الكائن من النقص إلى الكمال. فهي النقص القابل للارتفاع.

ويسمَّى في عرفهم بالهيولَى. ولولاها لم يتبدَّل نقص إلى الكمال لفقدان القابليَّة.

فالمادَّة بهذا المصطلح غير المادّة في مصطلح فلسفة الغرب المقصود بها الجسم.

وتطلق الصّورة عندهم على معان:

١ - منها فعليَّة كلِّ شيء. فهي بهذا المعنى تقابل المادَّة.

٢ ـ ومنها الأمر المرتسم في الذّهن. فيقال: العلم صورة حاصلة عند العقل.

٣ ـ ومنها الجزئي الخارجي الّذي يُدْرَك بإحدى الحواسِّ وبهذا الإطلاق يقابل المعنى فإنّ المعنى في عرفهم الكائن الخارجي الّذي لا يُدْرَك بالحس.

٤ ـ ومنها الامتداد إلى جوانب ثلاثة ويعبَّر عنه بالصّورة الجسميّة.

٥ ـ ومنها مبدأ الأثر في كلِّ حقيقة كائنة ويعبَّر عنها بالصّورة النوعية. فيقال: الصّورة الناريَّة والصّورة المائيَّة.

الجوهر والعرض:

والجوهر: ما له وجود في نفسه ولا يكون حالاً في غيره، كالجسم.

العرض: كائن له وجود في غيره. ويستحيل له الوجود من دون حلول. كالبياض. وكالطول، ويطلق الموضوع على محلّ العرض. فالجسم موضوع البياض ومحلّ للطول وبالعكس.

المقولة:

المقولة: تعبيرٌ إجماليٌّ وعنوانٌ عامٌّ لكلِّ كائن من الجوهر والعرَض.

والمقولات عشرة على المشهور بينهم. إحداها الجوهر. والبقيَّة أعراض كلُّها.

القائم بنفسه، والقائم بغيره:

القائم بنفسه: ما لا يفتقر في وجوده إلى علَّة.

والقائم بغيره ما يفتقر في وجوده إلى العلّة.

. **القيام الصدوري، والقيام الحلولي:**

والأوّل كقيام الضوء بالمضيء وقيام الصّوت بالصائت وقيام الضرب بالضَّارب.

والثاني كقيام البياض بالجسم وقيام الضرب بالمضروب.

فالقيام الصّدوري قيام المعلول بعلته الفاعليّة. تلك التي منها وجوده.

والقيام الحلولي قيام المعلول بعلّته الماديَّة. تلك الّتي هي شرط لوجوده بحيث لولا الشرط لم يحصل وجودٌ للمعلول.

والشرط تكميل لفاعليَّة الفاعل أو تقريب للقابل إلى الوجود وقبوله من الفاعل.

الواسطة:

والواسطة: هي السبب لحكم العقل بثبوت شيء لشيء. وهي ثلاث:

. إحداها الواسطة في الثبوت. ويُقصد منها السبب للثبوت. كالشمس الّتي هي واسطة في ثبوت الجفاف للثوب المبلَّل.

الثانية الواسطة في الاثبات. ويُقصد منها سبب المعرفة كوجود المعلول فإنَّه سبب لمعرفة وجود علَّته وواسطة لإثباتها.

الثالثة الواسطة في العروض. وهي من قبيل الوصف بحال المتعلق كالحكم بسير الرّجل من بلد إلى بلد، والحال أنّه لم يكن بنفسه سائراً وإنّما السائر الحقيقي هو السيَّارة التي أقلَّته.

فالسيارة هي الواسطة في عروض السير لراكبها.

والواسطة في العروض هي الّتي صارت سبباً لتوهُّم ثبوت حكم على شيء...

الحيثيَّة:

والحيثيَّة: هي الّتي صارت سبباً لإجراء صفة على موصوف، كالواسطة وتنقسم الى حيثيات ثلاث:

الإطلاقية، والتعليلية، والتقييديّة.

إذ قد يكون ثبوت المحمول للموضوع باقتضاء من ذات الموضوع كقولنا: النَّار حارَّة.

فتلك حيثية إطلاقية لأن ثبوت المحمول للموضوع غير مشروط بشرط وغير مخصوص بحال خاصة، بل هو ثابت له على الإطلاق وفي جميع الأحوال.

وقد يكون ثبوت المحمول للموضوع مشروطاً بشرط خاصّ كقولنا: المعلول موجود.

فإنّ وجود المعلول لا يصح إلاّ عند وجود علته. ويسمّى وجود العلّة حيثية تعليلية لهذه القضيّة وقد يكون الصدق مختصّاً بحال خاصّة كقولنا: زيد أبيض...

فإنّ الحكم في القضيَّة لا يصدق إلاّ اذا كان زيد مصبوغاً بصبغة البياض. فانصباغه بتلك الصبغة حيثية تقييدية ولولاها لم تصدق القضية.

فالصّدق في القضيّة موقوف على تحقّق الحيثية التقييديَّة.

لا بشرط، بشرط شيء، بشرط لا:

هذه اعتبارات لموضوعات القضايا. وإليك التفصيل:

زيد، يحمل طنّاً، إذا كان معه غيره.

زيد لا يحمل طنّاً إذا كان وحده.

زيد في إمكانه أن يحمل طنّاً.

والموضوع في القضيّة الأولى مأخوذ بشرط شيء معه وهو زيد مع غيره.

والموضوع في القضية الثانية مأخوذ بشرط لا شيء معه.

وفي القضية الثالثة غير مأخوذ بشرط فهو لا بشرط فله إمكان الحمل إن حصل له شرط، ولا بشرط يجتمع مع ألف شرط سلبيٍّ أو إيجابيّ. والأوّلان متقابلان لا يجتمعان.

ثم الجزء إن أخذ بشرط لا فهو مغاير للكلِّ وإن أخذ بشرط شيء فهو الكلُّ نفسه.

وإن أخذ لا بشرط فيصح أن يكون نفس الكلّ وأن يكون غير الكل.

حقوق للباحث في الفلسفة

للباحث عن المسائل الفلسفيَّة حقوق، قبل أن يدخل في البحث.

١ ـ الفيلسوف حرٌّ في مقام بيان مقصوده بأيّ تعبير ولسان، كما أنَّ له الحرية في تفسير ما عبَّر عنه وما اصطلح عليه بأيّ تفسير. وذلك حقّ عام لكلّ أحد.

٢ ـ له أن يفترض عدم شيء موجود ليكون معدوماً بحسب الافتراض، كما أنّ له أن يفترض الوجود لأمرٍ معدوم ليكون موجوداً بحسب الافتراض.

٣ ـ له حقٌّ افتراض اتِّصاف أمرٍ بصفة أو افتراض سلب صفة عن موصوف وتجريد حقيقة عن ميزاتها بحسب الافتراض.

٤ ـ له حق أن يفترض حمل مفهوم على مصداق سواء أكان له مصداق أم لا .

٥ ـ له حقٌّ افتراض مفهوم سواء أكان كليّاً أو جزئيّاً .

٦ ـ له حقٌّ أن ينتزع مفهوماً واحداً عن أفراد متماثلة .

٧ ـ له حقٌّ تجزئة موجود بحسب عقله إلى جزء وجزء، أو الى فعليّة وقابليَّة .

٨ ـ له حقٌّ تطبيق مقدار على مقدار ليعرف النسبة بينهما .

٩ ـ له أن يفترض خطّاً واحداً أو أكثر متناهياً أو غير متناهٍ كما له حق الإيصال بين نقطتين بخط .

١٠ـ للفيلسوف أن يأخذ مسائل الفلسفة من نفس الكون أو من العلم أو من الذّهن .

قواعد البحوث والبراهين

هناك أسس وقواعد تركَّز عليها مباحث العلوم وحجج جارية فيها .

والواجب في تلك القواعد أن تكون إمّا بيّنة بنفسها وبديهيّة . وإمّا ان تكون مبيّنة مبرهنة في علم متقدّم لتكون مفترضات الصّدق كي يصح أن يبتنى عليها مسائل العلم المتأخر .

ولكن الواجب في الفلسفة أن تكون القواعد الّتي بنيت عليها مباحثها بيّنات بديهيّات إذ لا نعرف علماً سابقاً عليها جاهزاً لتحكيم قواعدها . فهي أمّ العلوم وإليك الإشارة إلى بعض تلك القواعد والأسس:

١ ـ **النقيضان لا يجتمعان**. وعليه يستحيل أن يصير شيء مجتمع الوصفين إنساناً ولا إنساناً .

٢ ـ **النقيضان لا يرتفعان**. وعليه يستحيل أن يخلو الكون، من الإنسان ومن لا إنسان معاً.

٣ ـ **المعدوم لا شيء وليس بشيء**. فلا يستطيع أن يلبس نفسه ثوب الوجود فكيف بغيره. فلا يوصف بصفة، ولا يصير متعلّقاً للعلم ولا يسأل عنه ولا يخبر عنه ولا يخبر به.

فإن قال أحد إنّ ما ذكرتموه من الأوصاف للمعدوم فهو إخبار عنه وذلك هو التّناقض؟

نقول له: إن ذلك إخبار عن تصور المعدوم لا عن نفسه.

٤ ـ **ثبوت شيء لشيء. فرع لثبوت المثبت له:**

مثلاً الجلوس على الكرسي موقوف على ثبوت الكرسي. وإلاّ يستحيل الجلوس على الكرسي بدونه. ومن هذا الباب قولهم: ثَبِّت الأرش ثمّ انقُش.

٥ ـ **لا يخرج الشيء من لا شيء بنفسه:**

ويستحيل صيرورة العدم واللّاشيء علّة للوجود وللشيء.

٦ ـ **الفاقد، لا يعطي، والفقر لا يغني:**

٧ ـ **الشيء نفسه وليس بغير نفسه:**

وثبوت شيء لنفسه ضروري وسلبه عن نفسه مستحيل.

٨ ـ **الكلّ أكبر من جزئه والجزء أصغر منه.**

٩ ـ **يُخَصُّ الميز بالكائنات**، فلا ميز بين معدوم ومعدوم وبين لا شيء ولا شيء. فإن قيل: عدم الحبيب يتميّز عن عدم العدّو؟

قلت: قد حدث الميز بينهما بسبب إضافة العدم إلى الوجود. فالميز بين

الوجودَين سرى إلى الميز بين العدمَين المتصورين .

ومن هذا الباب يقال: عدم العلَّة علة لعدم المعلول، ولا يخلو من نحو من التجوُّز والمقصود . هو التوقّف بين وجودَيها .

١٠ ـ الواحد، لا يساوى إلاّ مع الواحد .

١١ ـ تساوي الزائد والناقص، مستحيل .

١٢ ـ تداخل الجسمين مستحيل، فلا يكون الكائن الواحد إنساناً وحجراً .

١٣ ـ كلّ حادث له بداية .

١٤ ـ يستحيل صدور فعل عن فاعل غير موجود، ويستحيل وجود المعلول من دون علّته .

قواعد أخرى

وهي قد تعدُّ من البديهيات الثانويَّة، يصدّقها العقل، بعد تذكُّرٍ منبِّه أو تفكير قصير .

١ ـ الضّدان لا يجتمعان:

فالنقطة البيضاء، لا تكون سوداء حال كونها بيضاء . لاستلزامه اجتماع النقيضين . لأنَّ كلَّ ضدٍّ مصداق لنقيض ضدِّه فالسواد مصداق لا بياض وكذلك البياض مصداق لا سواد واجتماعها مجتمع السواد ولا سواد ومجتمع البياض ولا بياض . فيستحيل من جهة واحدة اجتماع الفوق والتحت، وكذا القرب والبعد، وكذا الغنى والفقر، وكذا الفعل والقوّة . وكذا اليقين والشكُّ، وغير ذلك .

٢ ـ الشيء لا يكون علّة لنفسه:

لاستلزامه اجتماع النقيضين لأنَّ المعلوليَّة تكشف عن الحاجة والفقدان. والعليَّة تكشف عن الغنى والوجدان.

فإذا كان شيء علّة نفسه فهو غني لا فقير وواجد لا فاقد، وإذا كان معلول نفسه فهو فقير لا غني وفاقد لا واجد.

وبذلك تبيَّن أن الدَّور بين أمرَين موجودَين بأن يكون كلٌّ منهما علَّة للآخر حال كونه معلولاً للآخر مستحيل، سواء أكانت العلّية بلا واسطة أو مع الواسطة.

٣ ـ لن يترجّح مساوٍ على مساويه:

لأنّ الترجُّح ضدّ المساواة المفترضة فهو مستلزم للخلف. وبذلك يتبيّن أنَّ الاستحالة في ترجح المرجوح على الرَّاجح أشد.

٤ ـ علية الناقص للكامل مستحيلة:

لأنّ الفاقد لا يعطي ويستحيل منه الإعطاء. وتبيّن استحالة صيرورة القابليَّة والقوة علَّة للفعليَّة.

٥ ـ تكشف العارية عن تحقُّق الأصيل:

إذ المستعير فاقد بحسب نفسه لما استعير ويستحيل تحقُّقه من دون علَّة. فيجب انتهاء كلّ ما بالعرض إلى ما بالذّات.

٦ ـ الطفرة مستحيلة:

وهي وجود شيء في درجة وعدمه في درجة، ثم وجوده في درجة ثالثة لاستلزامه تخلُّل العدم بين الشيء ونفسه وسلب الشيء عن نفسه.

٧ ـ وجود ما يلزم من وجوده المحال، مستحيل:

فلا يجتمع في الشيء الوحدة والكثرة، من جهة واحدة كما لا تجتمع الكليّة والجزئية في شيء واحد من جهة واحدة إذ يلزم من اجتماعهما اجتماع النقيضين.

٨ ـ الفصل بين الشيء ولازمه مستحيل:

إذ لو كان الفصل بينهما ممكناً لخرج اللاَّزم عن كونه لازماً وذلك خلف الافتراض.

فلا حصول للأربعة من دون اتّصافها بالزّوجيّة، كما لا حصول للنّار بلا اتّصاف بالحرارة.

٩ ـ المحدود بحدٍّ، متناهٍ من جانب الحدّ:

إذا الحدُّ هو النهاية مفهوماً ومصداقاً فاتّصاف المحدود بلا نهاية مجتمع النقيضَين.

١٠ ـ حكم الأمثال في ما يجوز وما لا يجوز واحد:

نقصد من الأمثال ما كانت مشتركة في حقيقة. فإذا كان مثل يخالف مثله فذلك خلف. من دون فارق بين الأمثال الموجودة والمعدومة.

١١ ـ تجب مناسبة ذاتيّة بين العلّة وبين معلولها:

ولولاها لزم جواز عليّة كلِّ شيء لكل شيء كما يلزم إعطاء الفاقد. فالسنخيّة بين العلّة والمعلول معتبرة عقلاً.

١٢ ـ اتخاذ مفهوم واحد وانتزاعه عن أمور متكثّرة بما أنّها متكثّرة مستحيل:

لاستلزامه صيرورة الواحد كثيراً وصيرورة الكثير واحداً.

١٣ ـ يستحيل السالك في الوسط أن ينحرف إلى اليمين أو إلى اليسار من دون علّة:

لاستلزامه حدوث المعلول بلا علّة. فترجيح أحد المتساويين من دون مرجِّح مستحيل.

١٤ ـ تعلّق الإرادة بأمر يكشف عن تحقّق خصوصيّة فيه:

وإلاّ أمكن تعلّق الإرادة في آن واحد بالنقيضَين.

ومنه تبين استحالة الترجيح بلا مرجِّح.

١٥ ـ اجتماع المثلَين مستحيل:

للزوم مساواة الواحد للاثنَين.

١٦ ـ تجب المناسبة بين الحاكي والمحكي:

إذ المباين لا يحكي عن المباين. وعلاقة الشيء لا تُباينه.

ولولا المناسبة لجاز صيرورة كلّ شيء حكاية عن كلّ شيء.

١٧ ـ نقيض الواحد واحد:

فإذا كان الشيء وجوداً فنقيضه العدم والأعدام واحدة لا ميز بينها.
وإذا كان عدماً فنقيضه الوجود.

والموجودات وإن كانت متعدّدة ولكن يجمعها الوجود وهو واحد.
والموجود الخارج عن حيطة الوجود معدوم.

ولو لم يكن نقيض الواحد واحداً لزم اجتماع النقيضَين.

إذ بوجود الأصل في الخارج لزم ارتفاع كلّ واحد من نقيضين.

وإن ارتفاع أحد نقيضَين مستلزم لوجود الآخر في الخارج فاجتمع النقيضان.

إذ لا يجوز كون النسبة بين النقيضين سوى المناقضة فلو كانت غيرها لكان بينهما جامع فهو النقيض وهو واحد وذلك خلف...

إذا تبيّن ذلك فاعلم أنّ هذه القواعد، الأولى والثانية، ثابتة غير متغيّرة بتغيّر الأزمنة. وصحتها أزليّة أبديّة اتّفقت عليها عقول البشريّة في جميع القرون وكلّما تكاملت العلوم، وتصاعدت العقول إلى مدارج الكمال كلما زادت إتقاناً وصحة ووثاقة.

وإنَّ من يشكُّ في صحتها فهو شكٌّ إدِّعائي وليس بشكٍّ حقيقي.

البَحث عَن المَوجُود



الموجود موجود

لقد ذكرنا أنَّ الموضوع للفلسفة، هو الموجود بما أنّه موجود.

فالواجب معرفة أنَّ موضوع الفلسفة هل له حقيقة كونية، أم هو خيالي تصوّري؟

ولا نقصد من عنوان البحث حَمْلَ الشيء على نفسه ليكون بيِّن الثبوت وليس في حاجة إلى الإثبات، بل المقصود معرفة الكون الحقيقي المصداقي لما نسمِّيه الموجود فهل في الكون حقيقة واقعيّة موضوعيَّة أم لا؟

والمجيب عن هذا التساؤل بجواب سلبي، لا يُسمع قوله من أجل كونه منكراً لوجود نفسه، فلا يسمع قوله إذ لا كلام له باعترافه ولا حصول لإخباره حتى يصدَّق أو يكذَّب.

وإنّ من ليس بموجود كيف يتكلم حتى يُصغَى إليه؟!.

ثـم إن كان إنكاره في مقام الجواب صحيحاً فقد اعترف بثبوت حقيقة كونيَّة، وهي الإنكار، وذلك يناقض دعواه. وصحّة جوابه مستلزمة لفساده، وكذبه يأتي من ناحية صدقه.

وإن كان إنكاره ليس بصحيح. فقد ثبت به حصول حقيقة كونيَّة واقعيَّة، لأنّ بطلان جواب سلبي مستلزم لصحة جواب إثباتي لاستحالة

ارتفاع النقيضين .

ومن يخاصمنا في هذه المسألة هم أصحاب السفسطة والمثاليّون .

ويرشدك الى الحق والصواب أمور:

الأوّل: أنّ كلّ بشر يلمس وجوده، ويعلم أنّ كيانه حاضرٌ لديه .

وهذا العلم فطري، وليس باكتسابي . وهو علم حضوري، لا يعتريه الجهل والنسيان، فلا تغيب عن إنسان ذاته . وذلك هو المقصود من قولنا: الانسان يلمس وجوده . . .

وممّا يجدر التنبيه عليه أنَّ انكشاف ذات كلِّ إنسان لدى نفسه، وحضور ذاته لدى ذاته إنّما يكون حاصلاً له، قبل أن يصدر عنه فعل . أو قبل أن يرى لنفسه مفعولاً سواء أكانت تلك الأفاعيل نفسيّة أو خارجية .

فالإنسان عالم بذاته قبل أن يفكّر. والشاهد ضمائر المتكلم الموجودة في جميع الألسنة البشريَّة . ولولا معرفة الإنسان بذاته لما عبّر عن نفسه بضمير المتكلّم .

وقد تبيَّن بهذا الكلام مناقشة في ما عن ـ ديكارت ـ من الاحتجاج لوجوده بعد أن شكَّك في كلّ شيء بقوله: أنا أفكّر، فأنا موجود، . . .

بيان المناقشة، أنّ الإنسان يلمس وجوده قبل أن يفكِّر . .

ثـمَّ نسائل هذا الفيلسوف هل إنَّ الشكَّ الذي حدا به إلى اليقين بوجـود نفسه، هو شك حقيقي واقعي؟ أم هو شكّ افتراضي؟ . يعني إنّه تصوّر الشكّ، ولعلّه هو الواقع! . .

والأوّل ليس بصحيح لعدم حدوث شكٍّ حقيقي للإنسان في جميع ما يلمسه بالقطع واليقين . إنّ الإنسان كما لا يشكّ في وجود نفسه . كذلك لا

يشكُّ في أنه كاتب حال اشتغاله بالكتابة.

كما لا يشكّ في وجود القلم الذي بيده، ولا في وجود الصحيفة الّتي يكتب عليها، ولا في وجود الحبر الّذي يسوّد به الصحيفة.

وعلى الثاني. يتسرّب الشك إلى قوله: أنا أفكّر، فأنا موجود.

فإن قال قائل:

إنَّ الشكّ يكشف عن وجود شاكٍّ سواء أكان الشكُّ حقيقيّاً أم كان افتراضيّاً...

فكما يدل الشكُّ على وجود الشاكّ يدلّ الافتراض على وجود المفترِض.

إنّ الشكَّ والافتراض كلاهما من أقسام الفكر وأفعال النفس. ومرجع هذا الكلام دلالة الفعل على فاعله، وذلك بديهي لا ريب فيه.

ونجيب عنه بما ذكره الشيخ الرئيس في كتاب الإشارات: من أنَّ المراد بالفكر، هل هو مطلق الفعل، أو فعل مقيّد مضاف إلى ضمير المتكلّم كما يدل عليه قوله: أنا أفكّر؟

فعلى الأوّل يدلّ الفعل على وجود مطلق الفاعل، لا على أنَّ الفاعل هو نفسه.

وعلى الثاني فقد شاهد نفسه في فعله أو قبل فعله، بشهادة إضافة الفعل إلى ضمير المتكلّم.

الثاني: أنَّ الإنسان يلمس وجود غيره، ويرى بحسب طباعه أنّ غيره موجود. ولذا يسأل عنه ويشير إليه وينظر إليه ويصغي إليه ويحكي عنه. ويشهد بذلك وجود ضمائر الخطاب ووجود أسماء الإشارة في جميع الألسنة العالميّة والوضع في كثير منها تعيني وإنّها موضوعة لمعانيها بحسب الطبع البشري.

الثالث: إنَّ قولك: أنا موجود.. إمّا صدقٌ أو كذِب، ولا واسطة بينهما لاستحالة ارتفاع النقيضَين.

فإن كان قولك صدقاً فقد تمَّ المطلوب وهو حصول حقيقة كونية.

وإن كان كذباً فكذلك، من أجل كشفه عن وجود حقيقة كلاميَّة وهي التي وُصِفت بالكذب. ولا حصول لكذِب إلاّ بعد وجود كلام وإخبار، لأنه من صفاته.

على أنّ الكذب من صفات القائل أيضاً. فاختيار الكذب. اعتراف بوجود كاذب وإذعان بتحقُّقه.

وقد افتـرق أصحاب السفسطة على فرقتين: المنكرين والشَّكاكين.

أمّا المنكرون فقد ذهبوا إلى إنكار كلّ حقيقة، وكلّ وجود، وادَّعوا أنه لا حقيقة في الكون، وأنّ كلَّ ما في الكون وهم أو خيال...

ولا بيِّنة لهذه الدعوى. وإنّ إثباتها بالبيِّنة لا يدل على صحتها. إذ لا وجود للبيِّنة حسب ادّعائهم.

ولا يُصغى إلى هذا الكلام، إذ لا وجود للكلام ولا للمتكلِّم به، على مذهبهم. ويستحيل الحديث معهم، إذ لا وجود للمخاطب ولا للسامع في رأيهم.

وإرشاد هؤلاء كما يقول الشيخ الرئيس في كتاب الشفاء، إنّما يكون بأن يُطلب منهم الدخول في النار، أو امتصاص لسان الحيَّة.

لأنّ النَّار وعدمها سواء. وكذا الحيَّة وعدمها، فلا حقيقة للنَّار ولا للحيَّة.

ونُرشدهم بالمنع من الأكل والشرب. إذ لا يفضّل الأكل والشرب على

عدمها حسب ادِّعائهم واعترافهم.

كما نُرشدهم إلى أكل الخبائث بنفس الاعتراف، ونُرشدهم للإصغاء إلى الشتائم وتحمُّل الضرب بل القتل.

ومن الواضح أنّهم يمتنعون عن قبول هذه التوجيهات إن كانوا ذوي عقول سليمة. وامتناعُهم عنها يكشف عن اعتناقهم القلبي واعترافهم بصحة استحالة ارتفاع النقيضَين.

وأمّا الشّكاكون، وهم الّذين يشكِّكون في وجود كلّ شيء، ويسمون بالمتحيِّرين واللاّأدريِّين.

فإذا أحببت أن ترشدهم فقل لهم: هل أنتم على يقين في شكِّكم؟ أم أنتم على شكٍّ فيه؟

فإن اعترفوا بالأول فقد اعترفوا باليقين بشيء، فهم ليسوا بشكّاكين في كلّ شيء.

وإن اعترفوا بالثاني. فليس لهم أن يدّعوا الشكّ في كلّ شيء لأنّهم شاكُّون في ثبوت هذا الشكِّ لهم.

ثـم إنّ الاعتراف بالشّك يصاحبه اليقين بوجود الشكّ. فإنَّ الشكَّ صفـة من الصفات الواقعيَّة. والاعتراف بالشكِّ اعترافٌ منهم باليقين لوجود صفة لهم.

ولك أن تقول لهم:

هل أنتم على يقين بوجودكم وبحياتكم؟ أم أنتم شاكُّون فيهما ولستم على يقين منهما؟

فعلى الأوَّل ثبت المطلوب وتبيَّن فساد قولهم.

وكذا على الثاني. لأنَّ الشكّ صفة قائمة بوجود الشاكِّ ولا وجود له قائم

بنفسه ولذا أسندوه إلى أنفسهم فقالوا:

إنَّا شاكُّون في كلّ شيء..

فهم على يقين من وجودهم، ويؤمنون بقلوبهم، وإن أنكروه بأفواههم.

ولك أن تقول لأحدهم:

إذا قرع سمعك خبر، فهل أنت معترف بصدقه؟ أو معترف بكذبه؟ أو أنت شاكٌّ فيهما؟

وعلى التقادير الثلاثة، هذا معترف باليقين بوجود نفسه. بدليل جوابه عن السّؤال الملقَى إليه.

وأيضاً فهو على يقين بوجود السائل. ووجود السؤال. ووجود الخبر. كما أنه على يقين بأنّ السؤال يخصُّه دون غيره بشهادة محاولته للجواب.

وممّا يجدر التنبيه عليه، أنَّ شكّ هؤلاء الشكّاكين، ليس بشكٍّ حقيقي، وإنّما هو شكّ ادِّعائي.

لأنّهم يتعاملون في أقوالهم، وأفعالهم، مع أنفسهم، ومع غيرهم، معاملة مَن هو على يقين بها ولكنّهم يدّعون خلاف ذلك.

فهلاَّ يطلبون الماء عند العطش؟! وهلاّ يفحصون عن مأكل عند الجوع؟..

أم هلاّ يهربون من الذّئب الضّاري؟!

ولعلّ بعض هؤلاء المدَّعين للشكّ، قد راجع العلوم العقليّة، وهو غير مدرّب في صناعة البرهان، فشاهدَ اختلاف الباحثين في المسائل بالإثبات والنفي. ولم يستطع تمييز الحقّ من الباطل من أجل قلّة بضاعته. فزعم انّه لا طريق إلى الصواب. يؤمن معه الخطأ في التفكير، ولا سبيل إلى العلم بشيء على ما هو عليه.

ويشهد بذلك قول قائلهم:

إنّ ما نعدّه علوماً فهو ظنون، وليس من العلم المانع من النقيض في الحكم على شيء . . .

ومن الواضح أنّ قوله: ما نعدُّه علوماً ظنون، هو بنفسه قضيَّة علميّة. ولو كان ظنيّاً لم يفد أنَّ العلوم ظنون بل أفاد الظن بأنها ظنون.

ولا يعدّ خافياً أنّ هذا القول مجرّد دعوى، لم يأت مدّعيها ببيِّنة ولا برهان.

الكلام في المذهب المثالي:

إنّ المثاليِّين افترقوا، على طوائف، ولكلّ طائفة منهم اتِّجاه خاص.

والّذي يجدر الاهتمام بدرسه، هو الاتِّجاه الفلسفي، ونضمُّ إليه الاتِّجاه الفيزيائي.

المثاليَّة الفلسفيَّة:

وإمام هذه المثاليّة، ومشيِّد أركانها، هو - باركلي - وتعتبر فلسفته نقطة انطلاق للاتِّجاه المثالي والنَّزعة التصوُّريَّة في قرون الفلسفة الأخيرة.

وقد بنى - باركلي - فلسفته على أسس حديثة وهو يقول:

الوجود، هو الحسُّ والإدراك، والموجود عبارة عن الحاسِّ وعن المحسوس، . . .

وهو لا يقر بوجود شيء ما لم يكن ذلك الشيء داخلاً في الإحساس.

أمّا الحاسُّ فهو النَّفس. وأمّا المحسوسات فهي التصوُّرات القائمة بها والمعاني المتحققة في مجال الحسِّ والإدراك.

وباركلي، يفرض الإيمان بوجود النفس، وبوجود تلك المعاني.

وأمّا الحقائق الموضوعيَّة التي لا تجري في مضمار الإدراك والحسّ فليست بموجودة، لأنّها ليست بمحسوسة.

ويُخرج ـ باركلي ـ الأجسام عن مسرح الوجود، ويقول:

إنّنا لا ندرك منها إلاّ مجموعة من التصوُّرات الذِّهنية، والظواهر الحسيَّة، كاللَّون والطَّعم والشَّكل والرَّائحة، وغيرها من الصِّفات...

ثم إنّ ـ باركلي ـ يقول بالوجود مـؤكّـداً أنَّـه ليس بسفسطـائـي، ولا بشاكٍّ في وجود العالم وأنّه مؤمن بوجود العالم من ناحية فلسفيَّة، ولا يختلف في هذه الناحية عن بقيَّة الفلاسفة. وإنّما يختلف عنهم في تحديد مفهوم الوجود وتفسيره بوجود شيء في إدراكنا، بمعنى إدراكنا له. وإذا سئل عنه:

إذا كانت المادّة ليست بموجودة، فكيف يتحقَّق الإحساس في كلّ لحظة؟.

والإحساس متقوِّم بوجود طرفَين: الحاسّ والمحسوس.

في حين أنّه لا دخل لإرادتنا في تحقُّق الإحساس..

يجيب: إنّ الله، يبعث تلك الإحساسات فينا،..

فهو محتفـظ لنفسـه بحقيقتين إلى جـانـب الإدراك. إحـداهما الذّات المدركة، والثانية، هي الله، الحقيقة الخلاَّقة للإحساسات...

ولا يخفى ما في كلامه من التهافت فإنَّه أنكر أولاً وجود كلّ شيء ما لم يكن داخلاً في الإحساس. وهو يقرُّ أخيراً بوجود ـ الله ـ الوجود الّذي غير داخل في الإحساس.

والإيجاب الجزئيُّ يناقض السلب الكلّي.

أضف على ذلك أنّ ابتناء مذهب على ركن لم يثبت قبلاً كما ترى.

فإن وجود ـ الله ـ الخلاّق للإحساسات، بحاجة إلى الإثبات.

واحتج (باركلي) بحجج:

منها: أنّ جميع الإدراكات البشريّة، مركّزة على الحس، وأنّه القاعدة الرئيسيّة للإدراكات.

وقد وجدناها مشحونة بالأخطاء والتناقض، لأنَّ البصر يخطىء دائماً في مشاهدته للجسم فيراه في حجم كبير عند القرب، ويشاهده في حجم صغير لدى البُعد. فحاسَّة البصر تتناقض دائماً في رؤيتها للأجسام.

وإنّ حاسَّة اللمس تتناقض عند غمس اليدين في الماء الدافىء بعد غمس إحداهما في الماء السّاخن، وغمس الأخرى في الماء البارد.
إذ تُحسُّ الأولى، الماءَ بارداً، وتُحسُّ الثانية، الماءَ حارّاً.

فهل يصحّ أن يقال: إنّ الماء ساخن وبارد في نفس الوقت؟!.

فالمحسوس غير موجود كمادَّةٍ مستقلّةٍ عن وجودنا، وإنّما الموجود، هو المحسوس.
وهو ليس سوى اسم نُطلقه نحن على إحساساتنا ونقول: إنّه موجود.
وإنّ المادّة، هي الفكرة الّتي نضعها عن المادّة،...

والنّاظر في هذا الاحتجاج يرى أنّه من حيث لا يشعر اعترف بوجود إدراك غير حسّي. وذلك يخالف مذهبه من حصر الإدراك بالحسّ. فإدراك خطأ الحسّ، وكذا إدراك بطلان التناقض، ليس بالحسّ. وقد اعترف بوجودهما.

ثـم إنّ الحجّة لا تخلو من وجوه من الضّعف:

أحدها: في قوله: إنّ جميع الإدراكات... فهذه دعوى بلا بيِّنة ولا برهان، فالحجة في حاجة إلى حُجَّة. وقد مرَّت عليك الإشارة إلى القواعد

الرئيسيَّة الّتي تُبْنَى عليها كثير من العلوم والمعارف البشريَّة ولم تكن واحدة منها حسيَّة...

ثانيها: في قوله: إنّ البصر يخطىء دائماً في رؤيته... فإنّ هذا الكلام، مناقض لقوله: إنّ الإدراكات البشريّة مركّزة على الحسّ. لأنّ انكشاف خطأ الحسّ، وحصول المعرفة بتناقض حاسَّة البصر في رؤيتها للأجسام، يدلّ على ثبوت إدراك آخر به يعرف الإحساس الصحيح عن غيره.

فقد اعترف بعدم كون جميع الإدراكات البشريّة مركّزة على الحس.

وإذا كان هناك طريق إلى معرفة الخطأ، وتمييز الصواب عنها. فلا نبالي بوقوع خطأ في الإحساس.

ثالثها: أنَّ الاستفهام الإنكاري في قوله: هل يصحّ أن يقال: إنّ الماء ساخن وبارد؟.. مركَّز على قاعدة غير حسيَّة.

وإلاّ فما الدليل على بطلان هذا القول؟.

رابعها: أنَّه تختلف أحوال الإنسان عند إحساس شيء، فقد يُسَرُّ به في حال، ثـم لا يُسَرُّ به في حال أخرى. وقد يحصل له انفعال نفسي عن إحساس شيء، وقد لا يحصل له ذلك الانفعال عن إحساس ذلك الشيء، فلا يجب تكافؤ الإحساس مع الواقع الموضوعي.

وإنّ اختلاف اليدين في حسّ الماء بسبب اختلاف أحوال الذّات الّتي تحسّ.

ولذلك يكون الحسّ واحداً عند وحدة الأحوال فتحسّ اليدان، الماء دافئاً.

كما أنّ الحسّ يختلف باختلاف أحوال المحسوس.

فالبعد يكون مؤثراً في حسّ الرؤية تأثيره في حسّ السَّمع. فهو يختلف عن القرب.

ولذا ترى العين البعيد صغيراً، ويسمع السمعُ، البعيد ضعيفاً. كما أنّ البعد الشاسع مانع عن الحس. ثمّ إنّ حيلولة الهواء الكثيف تجعل رؤية الشمس من البعيد كبيرة.

خامسها: سلّمنا هذه الكليَّة، وهو تركيز جميع الإدراكات البشريَّة على الحس.

وأنّ الحسّ قد يقع فيه الخطأ.

ولكنّه لا يثبت به أنّ الموجود ليس إلاّ المحسوس. وأن المادة، هي الفكرة الّتي نضعها من المادّة. بل الّذي يثبت به أنّ الموجود لا يدرك وجوده إلاّ من طريق الحسّ.

ولا يجوز الثقة بهذا الطريق. فالبرهان أجنبيّ عن الدعوى.

ومن الحجج الّتي احتجّ بها:

أنّ الإدراكات والمعارف البشريّة، إذا كانت كاشفة كشفاً صحيحاً عن الحقائق الموضوعيَّة وجب أن تكون جميع العلوم والمعارف صحيحة صائبة. اقتضاءً وتطلباً من الكشف الصحيح.

مع أنّ مفكّري البشريّة يعترفون بخطأ كثير من المعلومات الواقعة في ايدي الناس وأنّها غير كاشفة عن الواقع. بل قد يجمع العلماء على صحة نظريّة في زمان، ثمّ يتجلّى بعد ذلك بكلٍّ وضوح خطأ تلك النظريّة. فكيف يقال: إنّ العلم متمتّع بالكشف الذّاتي؟!

ومن الجدير أن يزال هذا الوسام ـ الكشف الذاتي ـ عن صدر العلم!.

فإذا زال وسام الكشف الصحيح، عن صدر العلم كانت المثالية أمراً

محتماً. لأنّ البشر، لا يستطيعون الوصول إلى الواقع الموضوعي من طريق أفكارهم...

ونناقش معه في هذه الحجَّة ونقول:

أولاً: أنَّ عدم استطاعة البشر إصابةَ الواقع الموضوعي من طريق علومهم وأفكارهم، دعوى، ونفي وجود واقع موضوعي، دعوى ثانية.

وإنها الّتي يدّعيها - باركلي - حيث قال: الوجود هو الحسّ والإدراك.. فلا صلة بين البيِّنة والدعوى!.

وثانياً: أنّ العلم، إذا لم يكن متمتّعاً بالكشف الذَّاتي، كيف تثبت به المثاليَّة؟

إذ لا صلة بين المثالية، وبين خطأ العلم في الكشف.

نعم، اتِّسامُ العلم بالكشف الذاتي يبطل المثاليَّة. ولكن زوال وسام الكشف الذاتي عن العلم لا يُثبت به المثاليَّة.

وثالثاً: بالعلم تبيَّن أخطاء في العلوم البشريَّة، وتجلَّى خطأ نظريَّة سابقة، دون سواه فليبق الوسام على صدر العلم.

ورابعاً: أنَّ صحة الإدراكات والمعارف البشريَّة غير مصاحِبة لصحة الإحساسات جميعاً، فإنّ جميع المعارف البشريَّة غير مركَّزة على الإحساس.

وخامساً: أنّ تبيُّن الخطأ في كشف، أو في معلوم، خيرُ شاهد على أنه في استطاعتنا الوصول إلى الحقائق الموضوعيَّة.

وسادساً: أنّ الإحساس البشري، له خاصَّة الكشف عن مجال، وراء حدودها.

ولكن صحة هذا الكشف، تعرف بموازين مقرَّرة له من جانب العقل والعلم.

ومن الحجج الّتي احتجّ بها: أنَّ الإيمان بوجود الأشياء الخارجة عن نفوسنا وإدراكاتنا قائمٌ على أساس أنَّنا نراها ونلمسها. فنقول إنَّها موجودة، لأنَّنا نحسُّها. ولكن احساساتنا، ليست سوى أفكارنا، فتكون جميع الموجودات الّتي نحسّها ليست بأشياء سوى أفكارنا.

ولا وجود لأفكارنا خارج نفوسنا، فلا موجود في خارج نفوسنا...

ولا يخفى على الخبير ما في قوله من الثغرات:

منها: أنّ هذه الحجة، مجرَّدُ دعوىً تفتقر إلى الاحتجاج.

لأنّ قوله: ولكن إحساساتنا إلخ.. نفس الدَّعوى، وهل ذلك إلاَّ مصادرة في عرف أهل الميزان؟. فإنّ المصادرة جعل نفس المدَّعى دليلاً.

ومنها: سلّمنا القول بأن الأشياء موجودة لأنّنا نحسُّها حالَ كون إحساساتنا ليست سوى أفكارنا.. ولكن لا نسلِّم النتيجة، وهي أنّ الموجود الذي نحسُّه ليس شيئاً سوى الفكر.

لأجل عدم قصر الحجة على هذه النتيجة.

لإمكان أن يكون للأشياء وجود خارج عن أفكارنا. ونحن نحسُّها ونحكم عليها بالوجود لأنّنا نحسُّها. فلا دافع لهذا الاحتمال.

ومنها: أنَّ إحساساتنا غير أفكارنا. والشاهد على ذلك أنّنا نستطيع أن نفكِّر في جميع الأحوال. ولا نستطيع أن نحسَّ في جميع الأحوال لأنَّ الحسَّ يكون عند توفّر الشروط الملائمة له. ولكنّ الفكر غير مبتنٍ على تلك الشروط.

ومنها: أنّ ـ باركلي ـ نفسه لا يؤمن بهذا المذهب، ولا بهذه الحجج.

ولو كان مؤمناً بها لما تكلّم! ولما كتب! ولما ألقى درساً لتلامذته بهذا المعنى، فإنَّ كلَّ هذه الأفعال مركَّزة على الإيمان بوجود أشياء خارجة عن أفكاره.

ولعلّ ـ باركلي ـ اتّخذ المذهب أولاً ثم سعى ليجد حججاً له فيما بعد!!

المثاليّة الفيزيائية:

وأصحاب هذا المذهب يعترفون بمبدأين: فلسفي، وعلمي.

ركزوا، أوّلهما على البداهة والوجدان. كما بنوا، ثانيهما على نظريّات وافتراضات.

أمّا المبدأ الفلسفي. فهو أنَّ الطبيعة أمرٌ واقعي، يعني أنّها موجودة مستقلّة عن الذّهن والشعور وأن لها واقعيَّة موضوعيَّة، كائنة في خارج أفكار الإنسان.

وأمّا المبدأ العلمي فهو أنَّ الطبيعة مادّية لأن التحليل العلمي قبل قرن من الزمان كان قاضياً بأنَّ مردَّها إلى أجزاء صلبة صغيرة.

ومن خواص تلك الأجزاء أنّها لا تقبل التغيّر والانقسام. وأن الجزء هو الجوهر الفرد الّذي قال به (ديموقريطس) الفيلسوف اليوناني. وأنّ تلك الأجزاء متحرّكة دائماً، وانّ المادّة مجموعة من تلك الأجزاء..

وإنّ الظاهرات الطبيعيّة ناتجة عن انتقال تلك الكتل وحركتها في المكان..

ولكن لمّا لم يستطع هذا المفهوم العلمي أن يصمد للكشوف الحديثة، مثل اكتشاف الكهارب الّذي دل على وجود بنية مركبة للذرَّة. واكتشاف انحلالها الإشعاعي، وقد أصبح من الممكن أن تتبخّر الذرّة كهرباء.

وقد ثبت بالبرهان أنَّ تلك الأجزاء تقبل التغيُّر كما تقبل الانقسام، ومن أمثال هذه حدث لهم الاتّجاه المثالي فقالوا:

ما دام العلم يقدِّم في كلِّ يوم براهينَ جديدةً ضدَّ القيمة الموضوعيَّة للمعرفة البشريَّة، وضدَّ الصفة المادّيّة للعلم، فليست الذرّات أو البنيات الأساسيَّة للمادَّة، بعد أن تبخرت على ضوء العلم، إلاّ طرقاً مناسبة للتعبير

عن الفكر.. فهي إشارات لا تتضمن من الحقيقة الواقعيَّة شيئاً!.

فأنكروا وجود الطبيعة خارجة عن الذّهن، وصاروا مثاليِّين، بعد أن كانوا واقعيين!..

ولماذا أنكروا وجود الطبيعة الخارجيَّة بعد أن كانوا معترفين بكونه واقعياً؟!.

مع أنّ تبيُّن الخطأ في مسألة يكشف عن الواقع الموضوعي فيها.

فلو لم يكن هناك واقع موضوعي، بأن كان الواقع، هو المحسوس دون غيره. لم يتبيَّن خطأ، بل يرى تبدُّل الموضوع كأن صار الماء حاراً بعد أن كان بارداً...

وإنّ كشف الخطأ عن مبدأ علميّ لا يحتِّم وجود الخطأ في المبدأ الفلسفي، فإنَّ المرتكز عليه المبدآن، مختلف. وقد مرَّت الإشارة إلى المبادىء الفلسفيّة.

ثم إنّ المذهب القائل بوجود الجوهر الفرد. لم يكن مقبولاً عند فلاسفتنا.

قال الحكيم السبزواري في منظومته:

تفكُّك الرَّحى ونفي الدائرة	وحججٌ أخرى لديهم دائرة
مبطلة الجواهرِ الأفرادِ	في الواجب القبول للأبعادِ..

وحصيلة هذا البحث العامّ:

أنّ الموجود موجود، لأنّه موجود. ولا مصادرة، إذا كان المقصود من المحمول في القضيّة الحكم. من التعليل، الموجوديَّة الموضوعيَّة الواقعيَّة. ولولاها لم يصح الحكم على كائن بالموجوديَّة.



بحوث عن الماهية



الماهيّة

قد ذكرنا أنَّ الموضوع للفلسفة هو الموجود بما أنَّه موجود، وإن شئت قلت: الموجود كموجود.

ويفسَّر الموجود بذات ثبت لها الوجود. فالواجب معرفة الذَّات ومعرفة الوجود.

والذّات هي الماهيَّة. فيجب تفسيرها وذكر أحكامها، فنقول:

إذا قصدت معرفة شيء، ومعرفة اسمه وحقيقته، وسألت عنه بما هو ذلك الشيء، وكان الجواب إنّه شجر، أو حجر أو حيوان، أو غير ذلك من الكائنات، فالّذي وقع في الجواب هو الماهيَّة.

ولك أن تفسّر الماهيّة بما يقع في الجواب عن السّؤال بما هو؟

* * *

والماهيّة توصف بالعدم كما توصف بالوجود فتقول شجر معدوم، حجر معدوم، حيوان معدوم، كما تقول شجر موجود، حجر موجود، وإنسان موجود.

وتبيَّن بذلك أنَّ الماهيَّة توصف بكلٍّ من الوصفين المتقابلين.

ويكشف ذلك عن عدم اباء الماهيَّة عن الاتِّصاف بالوجود والعدم، كما

يكشف عن كون كلّ من الوصفَين خارجين عن نفس الماهيَّة. إذ لو كان أحدهما داخلاً فيها لكان اتِّصافها بما يقابلها من الوصف مستلزماً لاجتماع النقيضين. وذلك، هو المراد من قولهم: الماهيَّة في حدّ ذاتها ليست بموجودة ولا معدومة.

فالماهيَّة في حدّ ذاتها نفسها لا غيرها وأنّ الوجود والعدم، خارجان عن ذاتها، وليس كلٌّ واحد منهما عيناً لها ولا جزءاً لها.

مثلاً: الإنسان في مقام ذاته إنسان، ليس بوجود ولا بعدم كما أنّه ليس بمركَّب من أحدهما.

وإن كان بحسب الواقع الموضوعي، لا يخلو من الاتِّصاف بأحدهما اتِّصافاً بصفة خارجة عن الذّات.

ويجدر بالتنبيه أنَّ قولهم: الماهيَّة في حدّ ذاتها، ليست بموجودة ولا معدومة، ليس هو القول بارتفاع النقيضين. لأنّ هذا القول ينحلّ إلى قضيتَين سالبتَين صادقتَين.

إحداهما: الماهيّة في حدّ ذاتها ليست موجودة، وهي صادقة يعني الوجود ليس بداخل في ذاتها ونقيضها الماهيّة في حدّ ذاتها موجودة. وهي كاذبة. يعني الوجود داخل في ذاتها.

والثانية: الماهيَّة في حدٍّ ذاتها ليست معدومة وهي صادقة. ونقيضها الماهيَّة في حدّ ذاتها معدومة، وهي كاذبة.

والموجبتان من القضايا الأربع كاذبتان فارتفاع النقيضين غير حاصل:

وبتعبير ثان: إن نقيض نفي الوجود عن مرتبة الذّات وهو حاصل، هو الوجود في مرتبة الذَّات وهو غير حاصل.

كما أنَّ نقيض نفي العدم عن مرتبة الذّات وهو حاصل، هو حصول العدم في مرتبة الذَّات وهو غير حاصل والمقصود أنَّ كلاً من الوجود

والعدم ليس بداخل في ذات الماهيّة. وذلك هو المراد من قولهم: الماهيّة ليست إلاّ هي من حيث هي..

فالماهية بحسب ذاتها ماهيّة، وليست بغير ذاتها.

مثلاً: الأربعة في مرتبة ذاتها، أربعة وليست بزوج ولا فرد. والزوجيَّة صفةٌ لها خارجة عن ذاتها ولا تنفكّ عنها.

واعلم أنّ نظير الوجود والعدم الخارجَين عن ذات الماهيَّة، جميع الصِّفات المتقابلة التي تعرض للماهيَّة فإنَّها غير داخلة في ذات الماهيّة.

فالماهيّة في حدِّ ذاتها ليست بأسود، ولا لا أسود، وليست بواحدة ولا كثيرة. وليست بكلّية ولا بجزئيَّة. من دون فرق في الصّفات بين كونها ذاتيَّة غير مفارقة عن الماهيَّة وبين كونها عرضيَّة قابلةً للانفكاك عنها.

تنبيهان: أحدهما: أنّ الوجود والعدم كما أنهما ليسا بداخلين في ذات الماهيّة، كذلك ليسا من صفاتها الذَّاتية اللاَّزمة لها والتي يستحيل الانفكاك عنها، إذ لو كان الوجود لازماً ذاتيّاً للماهيَّة لاستحال انفكاكُه عنها وكذلك العدم لو كان لازماً ذاتياً لها لاستحال الوجود عليها.

فالماهيّة بحسب ذاتها لا تقتضي الوجود كما لا تقتضي العدم. لأنَّها إذا اقتضت الوجود يصير الوجود من لوازم ذاتها ويستحيل انفكاك لازم الذَّات عن الذَّات كما هو حال الزوجيَّة بالنسبة إلى الأربعة.. وإذا اقتضت العدم يصير العدم من لوازمها فيستحيل عليها الوجود.

فالماهيّة إمّا موجودة أو معدومة. بمعنى تصلح أن تكون موجودة وتصلح أن تكون معدومة. فليست بموجود أزلي، كما أنها ليست بمعدوم أزلي.

وقد تبيّن ممّا ذكرنا تفسير قولهم المشتهر بينهم: النقيضان مرتفعان عن مرتبة ذات الماهيَّة وذلك ليس بمستحيل..

لأنّ مقصودهم من هذا الكلام أن كلاًّ من الوجود والعدم. ليس بعين للماهيّة، ولا بجزء لها. إنّها نفس ذاتها وليست بوجود ولا بعدم.

وأمَّا المستحيل فهو ارتفاع النقيضين عن الواقع ليكون الواقع خالياً عن كليهما، عن الحجر وعن اللاَّحجر مثلاً.

وأمّا ارتفاعهما عن مرتبة الذّات فليس بمستحيل لأنَّ الماهيّة في مرتبة ذاتها أمرٌ افتراضي وليس بداخل في الواقع الموضوعي الخارجي. كما أنّ افتراض اجتماع النقيضين ليس بمستحيل وافتراض المستحيل ليس بمستحيل.

التنبيه الثاني: أنّ الماهيّة في لسانهم تطلق على معنى آخر وهو الحقيقة المصاحبة للكون والتحقّق الموضوعي الخارجي ويفسِّرونها بما به الشيء هو هو.

ويقصدون من هذا الإطلاق. ما به حصلت الشيئيّة للشيء.

وتصير الماهيَّة بهذا الإطلاق، مرادفة للوجود، وليست بمقابلة له.

لأنّ الوجود يعطي شيئيّة الأشياء. فلا شيئيَّة لشيءٍ دون الوجود.

وتضاف الماهيَّة بهذا الإطلاق إلى الواجب، فيقال: ماهيَّة الواجب..

فإنّ الواجب لا ماهيّة له بحسب الإطلاق الأوَّل المشتهر.

أقسام الماهيّة

تنقسم الماهيَّة بحسب اقترانها بالصفات العارضة لها، إلى أقسام ثلاثة، مخلوطة، ومجرّدة، ومطلقة.

أمّا المخلوطة: فهي الّتي اعتبر لها اقتران فعلي إيجابي لصفة، ويُطلق عليها الماهيَّة بشرط شيء. فإذا اعتبرت مقارنة للوجود يقال: إنّها موجودة.. وإذا اعتبرت مقارنة للعدم يقال: إنّها معدومة.

وأمّا المجرّدة: فهي الّتي اعتبرت وحدها عارية عن الصِّفة مسلوبة عنها، ويُطلق عليها الماهيَّة بشرط لا شيء وهي على قسمين:

فقد تلاحظ مجرّدة عن جميع ما عداها، حتّى الوجود الخارجي والذّهني. فهي بهذه الملاحظة ليست بموجودة في الخارج لأنّ كلّ موجود خارجي مقارن للوجود.

كما أنّها بهذه الملاحظة ليست بموجودة في الذّهن بنفس البرهان.

وإن كانت موجودة في الذّهن بحسب نفس الأمر، ولكن وجودها الذِّهني غير ملحوظ، وذلك تحلية في عين التخلية.

وهذا المعنى هو المقصود عن بشرط لا في مباحث الماهيَّة.

وقد تلاحظ مجرَّدةً عن الاتِّحاد وآبية عن الحمل، بحيث لو افترض اقترانها بأيٍّ مقارن لكان زائداً عليها، وغير متَّحدٍ معها. وبذلك فرّقوا بين الجنس والفصل، وبين المادَّة والصورة.

فإنّ المادَّة والصورة ملحوظتان بشرط لا عن الحمل والاتِّحاد فكل منهما غير الأخرى وإن كانتا مصاحبتين مقارنتين متحدتين في الخارج.

ولكن الجنس والفصل ليسا كذلك إذ يُحمل أحدهما على الآخر ويُحكَم باتحادهما..

وأمّا الماهيَّة المطلقة: فهي الملحوظة بأن لا يعتبر معها شيء من المقارنة واللاّمقارنة. فهي مطلقة وليست بمقيّدة بشرط، فهي لا بشرط شيء. بمعنى عدم ملاحظة مطلق الشروط معها إيجابيَّة كانت أو سلبيَّة.

ومن الواضح أنَّ كلَّ واحدة من المخلوطة والمجرَّدة والمطلقة أقسام للماهيَّة.

وعندئذ يجب تساؤل: ما هو المقسم بينها؟. إذ المقسم يجب أن يكون

متحققاً في جميع الأقسام، وليس القسم إلاَّ المقسم الملاحَظ مع قيد.

فالماهيَّة الملحوظة لا بشرط على قسمين:

اللاّبشرط القسمي الّتي هي قسيم للمخلوطة والمجرَّدة.

واللاّبشرط المقسمي الّتي هي مقسم للأقسام الثلاثة.

وتفترق الأولى عن الثانية بأنّ اللاّبشرط قيد لها دون الثانية فإنَّها غير مقيّدة بقيد اللاّبشرطيَّة...

الكلّي والجزئي

توصف الماهيّة بالكليَّة والجزئيَّة.

إن كانت الماهيَّة بحسب نفس مفهومها غير آبية عن الصدق على فرد أو أفراد، وتحمل عليه وتتحد معه فهي الكلّي، وتلك الميزة تسمَّى بالكلِّية. وهي المراد من اشتراك الأفراد في الماهيَّة كاشتراك زيد وعمرو وبكر في الإنسان.

وقد يوصف الكلّي بالطبيعي ويقصد منه عدم الإباء عن السعة والشمول وليس ذلك قيداً له والكلّي الطبيعي هو الماهيَّة الملحوظة لا بشرط مقسميّاً. وقد يقصد من الكلّي السعة والشمول، وهو غير موجود في الخارج، إذ الموجود الخارجي محدَّد بحد الشّخص وأمّا السعة والشمول فينافي التشخُّص ويأبى عن الحدود.

ولكن الكلّي الطبيعيَّ موجود في الخارج، لأنّه لا يأبى عن الاتّحاد والحمل، فهو كما يكون عين الكلِّي بمعنى الشمول والسعة كذلك هو عين الشخص الخارجي المحدّد بحدِّ الشخصيَّة. ثم إنّ الكلِّي الطبيعي ليس بواحدٍ بالعدد، لأنّ الوحدة ليست بقيد له كما أنّ الكثرة ليست بقيد له. ولو

كان واحداً لاستحال اتّحاده مع الكثير فهو مع الواحد واحد ومع الكثير كثير .

ولو كان واحداً بالعدد لاستحال اتّصافه بالمتقابلات، كالعقل والجنون، وكالعلم والجهل وكالشباب والهرم، وكالحياة والموت، وكالوجود والعدم وغير ذلك والكلّي الطبيعي بمقتضى كونه لا بشرط، متعدّد بتعدّد أفراده وعين لكلّ فرد منه ونسبته إلى أفراده نسبة الآباء إلى الأبناء لا نسبة الأب إلى أبنائه فهو مع الكثير كثير كما أنّه مع الواحد واحد .

وقد تجلّى أنّ الماهيّة بحسب ذاتها، ليست موصوفة بالوحدة، ولا بالكثرة، ولا بالكليَّة . ولا بالجزئيَّة . وإن كانت هي عين الواحد، وعين الكثير ، وعين الكلّي وعين الجزئي وذلك اقتضاءً وتطلُّباً من اللاَّبشرطيَّة .

إنّ الوحدة والكثرة، والكلّية والجزئيَّة من صفات الواقع المتناول للذّهن والخارج .

والمفترض في الماهية أنّها في مرتبة ذاتها خارجة عن الواقع . إنّها في هذه الملاحظة وإن كانت موجودة في الذّهن، ولكن وجودها الذّهني غير ملاحظ فيها .

وذلك هو التخلية في حال التحلية . وعين التجريد عند التخليط .

وبهذا المعنى نقول: إنّها خارجة عن الواقع .

وإذا لوحظ دخولها في ساحة الواقع فهي تصير واحدة وكثيرة كما تصير موجودة ومعدومة .

وإن كانت الماهيَّة في مرتبة ذاتها موصوفة بإحدى تلك الصّفات المتقابلة لاستحال اتّصافها بما يقابلها من الصّفة، لاستلزامه سلب الشيء عن نفسه، والجمعَ بين ما هو في قوَّة اجتماع النقيضَين .

فإذا كانت في مرتبة ذاتها موجودة في الخارج، صارت جزئيَّة لأنّ كلَّ

ما هو موجود في الخارج فهو جزئي. ويستحيل أن يوصف بالكلّية كما يستحيل أن يوصف بالعدم.

فالواقع أمر، والماهيّة في مقام ذاتها أمر آخر.

والأمران متغايران وأحكام كلّ منهما لا تجري على الآخر.

هذا تمام البحث في تفسير الكلّي. وأمّا البحث عن الجزئي فتقول: إنّه واقف تجاه الكلّي. وإن شئت قل: إنّه كلّي متشخّص.

فالجزئي ما يمتنع صدقه على أكثر من الواحد. والجزئيَّة هي امتناع الشركة في شيء.

والّذي يحصل به الجزئية هو الوجود الخارجي فإنّه يجعل الماهيَّة جزئيّاً.

فالجزئي هو الشّخص وهو ماهيَّة متشخِّصة بالوجود. وتشخِّص الماهيَّة وجودها.

قال العظيم صدرا في الأسفار:

والحقّ أنّ تشخُّص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفي تصوُّره، إنّما يكون بأمر زائد على الماهيّة مانع بحسب ذاته من تصوُّر الاشتراك فيه.

فالمشخِّص للشيء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه، لا يكون بالحقيقة إلاَّ نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب اليه المعلّم الثاني.

فإنّ كلَّ وجود متشخِّص بنفس ذاته، وإذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاصّ للشيء، فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراك فيه، وإن ضمّ إليه ألف مخصِّص.

فإنَّ الامتياز في الواقع غير التشخُّص إذ الأوّل للشيء بالقياس إلى المشاركات في أمر عامّ، والثاني باعتباره في نفسه، حتّى إنّه لو لم يكن له

مشارك، لا يحتاج إلى مميِّز زائد مع أنّ له تشخُّصاً في نفسه..

فالمشخِّصات الّتي ذكروها، هي أمارات التشخُّص ولوازمه، وهي عامَّةُ الأعراض، ولها عرض عريض، وأحوال وتغيُّرات. والمشخِّص للشيء هو الوجود دون سواه. لأنّ المشخِّص يجب أن يكون جزئيّاً، والكلِّي لا يفيد التشخُّص. فكلُّ عرض من العوارض المشخِّصة، لا بدَّ أن يكون جزئياً. وإلا ضمّ كلِّيّ إلى كليّ لا يفيد التشخُّص. وإن أفاد التميز وقد ثبت أن الجزئي ليس إلاّ الموجود الخارجي.

وقد تبيّن الفرق بين التشخُّص والتميُّز فإنّ الأوّل مصاحب للجزئيَّة ولن ينفكَّ عنها والثاني يجتمع مع الكليَّة فهو أعمُّ من الأوّل.

النوع والجنس والفصل

تنقسم الماهيّة إلى ماهيّة نوعيّة، وإلى ماهيّة جنسيّة.

فالنوع: ماهيَّة تامَّة متحصِّلة لها آثار خاصة، وأفراد متحدة بحسب الحقيقة، كالإنسان وكالفرس.

والجنس: ماهيَّة ناقصة لا متحصِّلة يشترك فيها أكثر من نوع واحد، وليس لها آثار خاصة إذ المبدئيَّة للآثار تتحقق بالتحصُّل والتامية فهي ماهيَّة مبهمة بحسب ذاتها.

ولو كان الجنس بنفسه ماهيَّة تامة متحصلة لها آثارها الخاصة لاستحال حمله على الأنواع المختلفة الواقعة تحته، ولاستحال صيرورتُه جزءاً لماهيَّة النوع لأن شأن كلِّ جزء ماهويٍّ أن يكون بنفسه لا بشرط، ليتحد مع الجزء الآخر ويشكِّلان حقيقةً واحدة. والماهيَّة المتحصِّلة التامة، حقيقة واحدة بشرط لا بحسب نفسها. وضمُّ الجزء الآخر إليها من قبيل ضمِّ

الحجر إلى الإنسان. ثمّ إن الماهيَّة الجنسيَّة الناقصة، تصير ماهيَّة تامَّة نوعيَّة، إذا انضمَّ إليها معنىً يكون متمماً لها ويعطيها التحصُّل، ويُخرجها عن الإبهام الذاتي ويجعلها حقيقة من الحقائق، ويسمَّى ذلك المعنى **بالفصل**. ويجب اتحاده مع الجنس ليصير المجموع منهما حقيقة واحدة تامَّة. تسمَّى بالنوع. وبذلك تبيَّن تفسير الفصل وأنّه المحصِّل للجنس والمتمم له.

ولما كانت الفصول متعدِّدة وكلُّ فصل اتَّحد مع الجنس يشكِّل حقيقة مغايرة لحقائق أخرى. وصفوا الفصل بالمقسِّم لأنَّ كلَّ فصل يخصُّ قسماً من الجنس بنفسه.

وتتحصّل حقائق وأنواع من انضمام فصول إلى الماهيَّة الجنسيَّة.

فالفصول متعدّدة والجنس واحد. والنّوع ماهيَّة حاصلة من اتحاد جنس وفصل ويتعدد النوع بتعدُّد الفصل.

ونقصد من كون النوع ماهيَّة تامَّة أنَّه ليس بحاجة إلى معنى به يصير حقيقة من الحقائق، فالنّوع بنفسه حقيقة من الحقائق.

وإذا أطلق لفظ الماهيَّة، يقصد منها النوع... وإذا قصد منها المعنى الجنسي توصف به ويقال: الماهيَّة الجنسيَّة.

واعلم أنَّ جزئيَّة الجنس والفصل للنوع، ليست بجزئيَّة خارجيَّة بل هما جزءان عقليَّان للنوع بمعنى أن العقل يحلِّل النوع إلى جنس مشترك وإلى فصل خاص ولذا صار الجنس أكثر أفراداً من النَّوع وتساوَى أفراد الفصل مع النوع.

وتبيَّن بذلك أنّ تقوُّم النوع بجزئه الفصلي لا بجزئه الجنسي المشتَرك. ولذا سمِّي الفصل مقوِّماً باعتبار إضافته إلى النَّوع.

وتبيَّن بذلك أن الفصل هو الذي يعطى التحصُّل بالجنس فيستحيل

وجود جنس بدون الفصل. فالفصل بمنزلة الوجود للجنس. كما انَّ المقصود من النوع، ما يكون تامّاً بحسب ماهيَّته وهو النوع الأخير، لأنّ الأنواع المتوسطة أجناس غير تامة بحسب الماهيَّة وذلك لأنّه قد يرى العقل قرباً بحسب الحقيقة بين موجود وموجود ولا يرى ذلك القرب بين أحدهما وموجود آخر. مثلاً يرى قرباً بحسب الحقيقة بين الكلب والذئب، ولا يرى ذلك القرب بين احدهما والحيَّة.

ويكشف ذلك أن الكلب والذئب يجتمعان في جنس، لا يجتمع أحدهما مع الحيَّة في ذلك الجنس، وإن كان يجتمع معها في جنس بعيد.

ثم إنَّ القرب الذي يدركه العقل بين الكلب والحيَّة لا يدركه بين الكلب والشجر. إذن يجتمع الكلب والحيَّة في جنس، ولا يجتمع مع الشجر، في ذلك الجنس وإن كانا يجتمعان في جنس الحيّ. فالجنس الذي يجتمع فيه الكلب والحيَّة أقرب من الذي يجتمع فيه الكلب والشجر.

والحال كذلك في درجات القرب والبُعد الحاصلَين بين جميع الكائنات.

ويعطى ذلك عن أجناس للكائنات متفاوتة بحسب السعة والضيق.

والموصوف بالسَّعة هو الجنس البعيد ويوصف بالأعلى. والموصوف بالضِّيق هو الجنس القريب وإليك المثال:

الجسم جنس عال، يتناول كلَّ كائن له الأبعاد الثلاثة، وتحته أجناس أضيق دائرة منه، كلٌّ واحد منها متناول لقسم من الكائنات.

والحيّ جنس متناولٌ لقسمٍ من الأجسام وهو الذي له التغذية والنّمو والتوليد. فهو جنس سافل واقع تحت الجسم.

وتتنازل الأجناس حتَّى تصل النوبةُ إلى نوع تامِّ الماهيَّة يصلح لقبول الوجود.. فلا يصلح لقبول الوجود ما لا تتم ماهيَّته.

فالجنس كالجنس لا يصلح للوجود إذا لم يَحصل له قابلية الموجوديَّة .

وما بين الجنس الأعلى، والنّوع الأخير، أجناس وأنواع متوسِّطة. والجنس الأعلى ليس بنوع كما أنّ النوع الأخير ليس بجنس وهو الّذي تمَّت ماهيَّته. والمتوسِّطات أنواع حال كونها أجناساً. والنوع الأخير من كلّ جنس، هو النَّوع الحقيقيّ دون غيره، وهو مشتمل على جميع الأجناس والفصول الواقعة فوقه. وهو مركَّب من الجنس الأخير ومن فصله وهو الماهيَّة. وحقيقة كلٍّ ماهيَّة تدور مع فصلها. ولذا سمِّي الفصل بالصورة أيضاً إذ الصورةُ ما به يكون الشيء شيئاً كما يسمَّى الجنس بالمادَّة، لكن مع اختلاف اعتبار بحسب المعنى.

وكلٌّ من الجنس والفصل متَّحدٌ مع الآخر بحسب الوجود. ويُحمل كلٌّ منهما على الآخر كما يُحملان على النَّوع ويُحمل النوع على كلٍّ منهما. بخلاف المادَّة والصورة، فلا تتَّحد إحداهما مع أخرى ولا يقع الحمل بينهما.

والسّر في ذلك أنّهم اعتبروا في مفهوم الجنس والفصل، اللاَّ بشرطيَّة، واعتبروا المادَّة والصُّورة بشرط لا، فالجنس بشرط لا مادَّة كما أن المادَّة لا بشرط جنس وكذلك الحال في الفصل والصُّورة.

مثلاً قد يلاحَظ مفهوم الحيوان المنطبق على أنواعه، بحيث كلما يقارنه من معان فصليَّة لكلّ نوع من أنواعه يكون زائداً عليه، ونعبِّر عن ذاك المفهوم بحيٍّ متحرك بالإرادة وذلك هو المادَّة. ويجري نظير هذه الملاحظة في معنى الفصل ويسمَّى بالصورة.

وقد يلاحَظ معنى الحيوان مقيساً إلى أنواعه بحيث يصير المعنى الملحوظ ماهيَّة ناقصة غير متحصِّلة بنفسها ولا يمكن تفسيرها بل هي بحاجة إلى الاتحاد مع فصل محصِّل لها لتصير نوعاً تام الماهيَّة وذلك هو

المعنى الجنسي. وتجري هذه الملاحظة في معنى الصورة ويسمّى بالفصل.

فالجنس والفصل متّحدان مع المادّة والصورة واقعاً وحقيقةً، ومختلفان بحسب الاعتبار والملاحظة والتسمية. هذا كلّه في المركبّات الخارجيّة، وهي الّتي تتقوّم بالمادّة الخارجيّة.

وأمّا البسائط الخارجيّة، تلك الّتي لا مادّة لها ولا صورة. فالمادّة والصورة المفترضتان فيها ليست بخارجيّة وإنّها موادٌّ وصورٌ عقليّةٌ بالمعنى الّذي أُشيرَ إليه سابقاً في بيان الجزء العقلي. فالبسائط الخارجيّة خالية عن المواد والصوَر.

ولذا قالوا: إن البسائط الخارجيّة ـ كالأعراض ـ أجناسُها مضمّنة في فصولها وبالعكس... ويقصدون بذلك، أنه لا يوجد فيها معنيَان متميّزان يخبر أحدهما عن الجنس والآخر عن الفصل.

إنّهم فسّروا البياض بلون مفرق لنور البصر.
فاللّون في التفسير من قبيل الجنس، وصفةُ التفريق من قبيل الفصل.

وأنت تعلم أن المحقّق للبياض ليس إلاّ أمراً واحداً. وهو مصداق للجنس ومصداق للفصل.

وذلك بخلاف المركبات الخارجيّة فإن الإنسان مثلاً نفس وبدن، ونفسه تُخبر عن فصله، كما أنّ بدنه يُخبر عن جنسه.

تذييل: ليس الفصل بماهيّة تامّة، وإنما هو مقوّم الماهيّة ومحصّلها. والفصول بسائط، لا جنس لها ولو كانت مندرجة تحت جنس لافتقر جنسها إلى فصل. ويجري الكلام في فصل ذلك الجنس من جهة كونه مركّباً من الجنس والفصل وهكذا إلى غير النهاية ليلزم تركُّب كلّ فصل من أجزاء غير متناهية بالفعل وذلك مستحيل. إذ يلزم منه صيرورة كلّ

فردٍ غير متناهٍ حال كونه متناهياً ومحدّداً وذلك اجتماع النقيضَين.

ففصول الجواهر جواهر لكن بالعرض لمكان اتّحادها مع أجناسها.

ثمّ إنَّ الفصل الأخير، هو المقوّم للنوع. وإنّه المحصّل للجنس الأخير المشتمل على جميع الأجناس العالية الواقعة فوقه. إذن حقيقة النَّوع منحفظة بفصله، لا بجنسه. لأنّ الفصل بعد اتحاده مع الجنس يخرج الماهيَّة الجنسيَّة المبهمة من الإبهام إلى التحصُّل، وبعد حصول التحصُّل، لا يبقى إبهام.

ولمّا كانت حقيقة كلِّ نوع متقوِّمةً بفصله، فقد كان بقاء النوع ببقاء فصله حتى لو جُرِّد عن الجنس، وذلك كالإنسان إذا خلع بدنه لكانت حقيقته باقية محفوظة بنفسه الناطقة. ثمّ اعلم أن فصول الأنواع المشتهرة في الألسن، ليست بفصول حقيقيَّة، وإنّما هي فصول في عرف أهل المنطق.

وكيف يكون الناطق فصلاً للإنسان سواء أريد منه الكلام أو أريد منه إدراك الكلّي؟! لأنّ كلاًّ من الأمرَين فعل من أفعال النفس الإنسانية. والفعل خارج عن ذات الفاعل فلا يكون مقوِّماً لذاته.

والفصل الحقيقي، هو الّذي يكون مبدأً للفصول المنطقيَّة لا نفس تلك الفصول. ويجوز ان يكون مثل الناطق عنواناً مشيراً إلى الفصل الحقيقي، ذاك الّذي تصدر منه هذه الأفاعيل، وإنَّه المحصِّل للجنس والمقوِّم للنوع، وسمَّى في عرفهم بالفصل الاشتقاقي. كما أنَّ المتحرِّك بالإرادة والإحساس عنوانان مشيران إلى الفصل الحقيقي للحيوان.

الذّاتي والعَرضي

والذّاتي والعَرضي، ملحوظان إلى الماهيَّة.

فالذّاتي: ما كان مقوّماً لها: إمَّا بأن يكون عيناً لها كالنوع، أو بأن يكون جزءاً لها كالجنس والفصل. فكلّ واحد من هذه الثلاثة ذاتيٌّ للماهيَّة.

ويفسَّر الذّاتيّ بأنه المعنى المنتزَع من نفس الذَّات، بحيث تكون الذَّات منتفية عند انتفاء المنشأ لانتزاع ذلك المعنى.

وأمّا العرضيُّ: فهو صفة خارجة عن الذَّات عارضة لها ومحمولة عليها. وهو قسمان: المحمول بالضَّميمة، والخارج المحمول.

ونقصد من الأوَّل كونه صفةٌ عارضةٌ للذات ولها وجودٌ غيرُ وجود الذَّات الموصوفة، كالأبيضيَّة للجسم. فإن للبياض وجوداً غيرَ وجود الجسم. وإن كان حالاً فيه.

ونقصد من الثاني ما كان عارضاً للذَّات ولم يكن له وجودٌ غيرُ وجود الذَّات، كصفة العلِّيَّة العارضة لذات العلَّة.

فالمحمول بالضَّميمة موجودٌ حقيقيٌّ ضعيفُ الوجود لا يستطيع القيام بنفسه والخارج المحمول. موجودٌ افتراضيّ.

وقد يطلق الذاتيُّ على صفة خارجة عن الذات عارضة لها ولكنَّها مستحيلة الانفكاك عنها. فهو لازم للذَّات والذَّات ملزومة له.

فقد تكون لازمة للماهيَّة كالزّوجيَّة بالنسبة إلى الأربعة. وقد تكون لازمة للوجود كالحرارة بالنسبة إلى النار.

وقالوا: إنّ الذّاتي لا يعلّل... ويقصدون منه أن لا علَّة لوجود الذّاتي

سوى علّة وجود الذات فأينما وجد الذّات وجد الذّاتي بلا حاجة إلى علّة ثانية .

وقالوا : إنّ الذاتي لا يختلف ولا يتخلّف، وذلك ببرهان الخُلف. إذ لو اختلف ذاتيٌّ ماهيَّة أو تخلّف عنها لم يكن ذاتياً لها لازماً لذاتها .

التركُّب الحقيقي والاعتباري

إذا حُلِّل موجودٌ كائنٌ ووصلنا إلى عناصر متخالفة بحسب الحقيقة، فذلك مركَّب حقيقي . مثل الياقوت، فإنّه مركَّب من أجزاء وعناصر أوليَّة .

فالمركَّب الحقيقي ما له أثر خاصّ مغاير لآثار كلٍّ واحد من أجزائه .

والمركّب الاعتباري ما ليس له أثر مغاير لآثار أجزائه بل أثرُه مجموعةُ آثار أجزائه، مثل الجيش والحديقة .

انقلاب الماهيَّة

قالوا: إنّ انقلاب الماهيّة مستحيل . . . فلو كان المقصود من الانقلاب فناءَ ماهيَّة وحدوثَ ماهيَّة أخرى، فذلك ليس بانقلاب، وإنّما هو حدوث موجود عقيب انعدام موجود لا صلة بينهما .

وإن كان المقصود حدوثَ ماهيَّة ثانية لشيء حال كون ماهيَّته الأولى باقية، فذلك مستحيل لاستلزامه صيرورة الشيء الواحد شيئَين .

على أنَّ ثبوت الشيء لنفسه بديهي . وانقلاب الماهيَّة مستلزم لجواز سلب الشيء عن نفسه وهو مستحيل نعم قد ينعدم فصلُ الشيء ويبقى جنسُه بفصل آخر وذلك واقع . فَعُروض الموت للكائنات الحيَّة من هذا القبيل .

التشكيك في الماهيَّة

يقصدون من التشكيك في الماهيَّة اختلاف أفرادها بحسب الكمال والنقص في نفس الماهيَّة ليكون بعض أفرادها يملك من تلك الحقيقة أكثر من غيره. كالخطِّ الطويل الذي يملك من ماهيَّة الكمِّ المتصل أزيَد من الخطِّ القصير. وكالنور الشديد بالنسبة إلى النور الضعيف.

واختلفوا في وقوع التشكيك في الماهيَّة، فذهب الإشراقيون إلى جوازه، كما ذهب قوم من المشَّائين إلى استحالته. واشتهر هذا المذهب بينهم ولعلَّه موضع وفاق بين المتأخِّرين. وقال الإشراقيّون: إنّ الافتراق والتمايز بين شيئَين كما يكون بتمام الماهيَّة مثل المتباينَين ويكون ببعض الماهيَّة مثل النوعين الواقعين تحت جنس واحد. ويكون بصفات زائدة عليها مثل الفردَين من ماهيَّة واحدة. كذلك يكون بالكمال والنَّقص في نفس الماهيَّة لتكون أفرادها ذات درجات بحسب النقص والكمال. وليكون للماهيَّة عرض عريض بالقياس إلى المراتب المتحقِّقة في أفرادها.

وقال القائل بالاستحالة: إنّ ما يتراءى من التشكيك في الحقائق كالمتحقِّق في الكيفيَّات من الشدة والضَّعف وكالمتحقَّق في الكميّات من الزيادة والنقصان، إنّما هو واقع في وجودها، وليس بواقع في ماهيَّاتها...

وظاهر كلام الحكيم الأكبر في أسفاره، موافقةُ الإشراقيين في مذهب التشكيك. واحتجّ القائل بالاستحالة بأنّ الفرد الأكمل، إن لم يكن مشتملاً على أمر زائد على الفرد الناقص فلا تشكيك. وإن كان مشتملاً على الزَّائد فهو إمَّا في نفس الطبيعة فلا اشتراك بينهما بل كلّ منهما من طبيعة مغايرة لطبيعة أخرى، وإمَّا في ما يزيد على الطبيعة فليس للطبيعة كاملة وناقصة...

وهذه الحُجّة لا تخلو من مصادرة لابتنائها على القول بكون جميع الماهيّات متواطئة وليست بمشككة. إذ للقائل بإمكان التشكيك أن يقول: إنّ الزائد معتبر في نفس الطبيعة، والاشتراكُ موجود، وفقدانُ الكمال في الفرد الناقص غير مخلٍّ بالاشتراك في طبيعة إذا كانت بنفسها ذات درجات.

ومن حجج القائل بالاستحالة: أنَّ ذات الشيء إن كانت هي الكاملة. فالناقصة والمتوسِّطة ليستا بنفس الذّات.

وكذا الحال في الناقصة والمتوسِّطة، إن كانت إحداهما هي الذّات. فالأُخْرَيان ليستا بتلك الحقيقة بعينها...

وهذه الحجة لا تخلو أيضاً من المصادرة. مع أنّها لا تخلو من القياس بدون دليل وهو قياس الوحدة النوعيّة إلى الوحدة العدديَّة التي لا تتحمَّل الشمول والتفاوت بخلاف الوحدة النوعية فإنّها صالحة للشمول ولتكون جامعة للمراتب الثلاثْ: الكاملة والمتوسطة والناقصة.

ثم إنَّ دعواهم من أنَّ ما يتراءى فيه التشكيك فإنّما هو واقع في وجوده، وليس بواقع في ماهيَّته، كلام بلا برهان. وهي مبتنية على زعمهم وهو استحالة التشكيك في الماهيَّة. مضافاً إلى أنّ المشّائين منكرون لوقوع التشكيك في الوجود.

على أنّ التشكيك الواقع في الوجود غير مانع عن وقوعه في الماهيَّة أيضاً إذ لم يقم برهان على استحالة وقوع التشكيك في كليهما معاً سيَّما مع اتحادهما في المصداق.. والتحقيق في القول هو جواز التشكيك في الماهيَّة. فلم نعثر على برهان يرشدنا إلى استحالته ويحتِّم علينا القول برجوع التشكيك الواقع في الماهيَّة إلى التشكيك في الوجود.

ومن الواضح البديهي ما نرى أن لكلٍّ نوع أفراداً ممتازة تملك كمال النوع، ذاك الذي يفقده أفرادُه الآخرون.

فإن قال قائل: لو كان التشكيك واقعاً في الماهيَّة لزم أن لا يصدق مفهوم الإنسان على الإنسان الناقص عند صدقه على الإنسان الكامل؟

يقال له: إنّ التواطؤ والتساوي إذا اعتُبر في صدق المفهوم فهو غير منافٍ لوقوع التشكيك في الحقيقة بين مصاديقه بكون بعض أفرادها كاملة وبعضها ناقصة. فالتساوي يكون في المفهوم والتشكيك في الحقيقة بين المصاديق.. مع أنه أول الكلام، فإنّ عدم صدق مفهوم الإنسان على الإنسان الناقص عند صدقه على الإنسان الكامل مجرّد دعوى لم تثبت ببرهان.



بحوث عن الوجود



الوجود

قد يطلق الوجود، ويراد منه المفهوم، وهو المعنى الذي ينسبق من اللّفظ إلى الذّهن عند الإطلاق.

ومفهوم الوجود، بديهي يلمسه كلٌّ واحد حتّى القاصرين. ولم نعرف مفهوما أوضح منه. وهذا المفهوم أوّل شيءٍ ينتقش في النّفس بلا احتياج إلى مبيّن أو توسُّط أمر، وذلك المقصود من بداهته.

ولا سبيل إلى تفسير هذا المفهوم وتعريفه. إذ الواجب في المعرف والمفسّر أن يكون أجلى وأوضح ممّا يفسَّر ويعرَّف ولا مفهوم أجلى وأبين من مفهوم الوجود.

ثمّ إنَّ حُكم مفهوم الوجود حكمُ سائر المفاهيم فهو أمرٌ اعتباريٌّ لا حقيقة له. ولكن نسبته الى حقيقة الوجود نسبة العرضي الخارج المحمول إلى الذات، لا نسبة مفهوم نوعيٍّ إلى حقيقة.

وقد يطلق الوجود، ويراد منه حقيقة الوجود. ذلك الأمر المتحقَّق في الخارج. وتلك حقيقة مجهولة الكُنه غاية الجهالة، وغير واضحة، ولا يمكن التعرُّف عليها. وإن أمكن الإشارة إليها بإشارة عقليّة. وهي أن يعبَّر عنها بالمفهوم. وذلك معرفة تلك الحقيقة بوجه.

وإذا حكم على تلك الحقيقة بمعنى من المعاني، فذلك من جانب تلك

المعرفة الإجمالية. ثمّ إنّ استحالة معرفة حقيقة الوجود بيِّنة ومبيَّنة.

أمّا الأولى فهي واضحة.

وأمّا الثانية فلأنّ معرفة شيء والوصول إلى كُنه حقيقة عبارة عن إحضار الشيء عند النَّفس بوجوده العلميِّ، دون وجوده الخارجي لاستحالة حضور الوجود الخارجي عند النَّفس، إذ حصوله عند النّفس سلب الوجود الخارجي عنه وذلك سلب الشيء عن نفسه ولأنّ الوجود الخارجي متباين مع الوجود العلمي بتمام الذَّات فلو كان لحقيقة الوجود وجودٌ علميٌّ لزم صيرورة حقيقة واحدة حقيقتَين متباينتَين. نعم للماهيَّة وجودان لأنَّ ذاتها غير الوجود. وذات الوجود وجود لا غير.

وإن شئت قل: إنَّ المعرفة هي حصول صورة من الشيء عند العقل والصّورة العقليّة للشيء غير الصورة الخارجيَّة له. والوجود هو الصورة الخارجيَّة.

الوجود مشتَرك معنوي

للوجود وما يرادفه في ألْسِنة البشر مفهومٌ واحد، يصدُق على مصاديقه، وهو القاسم المشترك في الكائنات.

ويُحمل على كلٍّ واحدٍ بنفس المعنى الّذي حُمل على الآخر فقولك: الإنسان موجود والنّور موجود والشّجر موجود، خير شاهد. وكذا في القضايا السالبة كقولك: اجتماع النّقيضين ليس بموجود.

ولقد أجاد الحكيم الأكبر (صدرا) حيث قال:

كون مفهوم الوجود مشتركاً بين الماهيَّات، قريب من الأوليَّات..

ومَن ذهب إلى أن الوجود مشترك لفظي. وفسَّر مذهبه بأنَّ المقصود

من حمل الوجود على كلّ ماهيَّة، هو نفس المفهوم من تلك الماهيَّة. فقد ذهب إلى خلاف ما يريه عقلُه. لأنَّ العقل يجد من المناسبة بين موجود وموجود ما لا يجدها بين موجود ونقيضه.

ولو كان بين موجود وموجود غاية التباعد بأن يكونا متباينَين من جميع الجهات لم يجد العقل تلك المناسبة.

مثلاً إنّ العقل يجد مناسبة بين السَّواد والبياض، أو بين الماء والنَّار. مالا يجدها بين السواد واللاَّسواد، وبين الماء واللاَّماء...

ويُرشدنا إلى اشتراك مفهوم الوجود ووحدته ما يلي:

١ ـ أنَّ الوجود منقسمٌ إلى وجود الجواهر ووجود الأعراض ووجود النِّسب. كما ينقسم إلى الوجود الواجبي وإلى الوجود الإمكاني. ومن الواضح أنَّ المقسِّم داخل في جميع الأقسام. فليس التقسيم إلاّ ضمَّ قيود مختلفة إلى المقسِّم ليحصل القسم من ضمِّ كلِّ قيدٍ إليه. وكثرةُ الأقسام تتبع كثرة القيود، وقلَّةُ الأقسام تتبع قلّة القيود.

٢ ـ ومن الجدير بالذكر أنَّ تغاير المعلوم والمجهول يشهد لوحدة مفهومه. فإنك إذا شاهدت جسماً حارّاً وحكمت بعلَّة كائنة لتلك الحرارة ولكنك لم تعرف ماهيَّة تلك العلَّة فهل هي النّار؟ أم هل هي الشمس؟ أم غيرها؟ علمت بوجود علَّة وجهلت ماهيَّتها الخاصة. فالمعلوم هو الوجود والمجهول هو الماهيَّة. ولو لم يكونا متغايرَين لَمَا اختلف المعلوم عن المجهول.

٣ ـ كما أن مغايرة المقطوع به والمشكوك فيه خير شاهد.. فانظر إلى المثال فإنّ المقطوع به وجود العلَّة والمشكوك فيه ماهيَّتها.

ويدلّ ذلك على أنَّ الوجود الموصوف به الماهيَّة بمعنى واحد في جميع

الماهيَّات، ولولا ذلك لسرى الشكُّ الواقع في ماهيَّة العلَّة إلى الشكِّ في وجودها.

٤ ـ كما أنَّه قد يُعلم ماهيَّة شيء، ويُشكُّ في وجوده كما إذا سألنا: هل الاتِّفاق موجود أم لا؟

٥ ـ ثمَّ إذا قلنا: البقر موجود والقمر موجود. وقلنا: اجتماع النقيضَين موجود.. لَصدَق قولنا في الأوَّلين وكذب في الثالث، فلو كان مفهوم الوجود نفس المفهوم من الماهيَّة الموصوفة بها لم يكن محلٌّ للتصديق والتكذيب. إذ كان المفاد من الأقوال الثلاثة، البقر بقر، والقمر قمر. واجتماع النقيضَين اجتماع للنقيضَين.

٦ ـ ولو كان الوجود مشتركاً لفظياً لسقطت الفائدة عن الإخبار بمثل تلك الأقوال.

تقسيم لمفهوم الوجود

ينقسم الوجود بحسب مفهومه إلى المطلق والمقيَّد.

ويقصد من الوجود المطلَق معنى عام بديهيٌّ، هو المبدأ لاشتقاق المشتقَّات. ويُحمل ذلك المعنى على كلِّ ماهيَّة. فتقول: الإنسان موجود. القمر موجود. البياض موجود...

ويقصد من الوجود المقيَّد، المحمول على الشيء كقولنا: الجسم أبيض.. فإنَّ المقصود منه أنَّ الجسم موجودٌ له البياض.

فالوجود المطلق هو وجود الموضوع والوجود المقيَّد هو وجود المحمول في القضايا.

هل الوجود موجود؟

لـمّا تجلّى ثبوت حقيقة عينيَّة موضوعيَّة وتبيَّن فساد المذهب المثالي فهل تلك الحقيقة الكائنة للوجود؟ أم هي للماهيَّة؟.

ذهب المشّاؤون إلى الأوَّل. وأمّا الثاني فهو المذهب لشيخ الإشراق وتَبِعَهُ جمٌّ غفير.

فعلى الأوَّل يصير الكون والتحقُّق الخارجي للوجود وصف لـه بـاعتبـار نفسه، وللماهيَّة وصف باعتبار ما تتَّحد معه.

وعلى الثاني يكون الأمر بالعكس فالكائن الحقيقي هو الماهيَّة فالوجود أمر اعتباري كما أنه على الأوَّل تصير الماهيَّة حدّاً للوجود وأمراً اعتبارياً ويكون للوجود مفهوم ومصداق، وهو حقيقي خارجي ويحكي مفهومه عن الحقيقة الخارجيَّة. وعلى المذهب الثاني يصير الوجود أمراً اعتبارياً محضاً لا حقيقة له في الخارج ولا مصداق، وإنّما المصداق له الماهيّات الخاصة.

وسُمِّي هذا البحث في عرفهم بأصالة الوجود وأصالة الماهيَّة. ويُقصد منها الأصالة في التحقُّق.

قال الفيلسوف الأكبر في أسفاره:

لما كانت حقيقة كلّ شيء، هي خصوصيّة وجوده الّتي يثبت له، فالوجودُ أولى من ذلك الشيء بل من كلّ شيء بأن يكون ذا حقيقة.

كما أنّ البياض أولى بكونه أبيض ممّا ليس ببياض ويعرض له البياض.

فالوجود بذاته موجود، وسائر الأشياء غير الوجود، ليست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها.

وبالحقيقة إنّ الموجود هو الوجود، كما أنَّ المضاف هو الإضافة لا ما يعرض له من الجوهر والكمّ والكَيف وغيرها: كالأب والمساوي والمشابه. وغير ذلك. قال بهمنيار في التحصيل: وبالجملة فالوجود حقيقة أنّه في الأعيان لا غير، وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته؟

والّذي نختاره من المذهب هو القول بأصالة الوجود. معتمداً على حجج:

إحداها: أنَّ الماهيَّة بحسب ذاتها لا تستحقُّ التحقُّق الواقعي، ولو كانت مستحقَّةً لذلك لاستحال طروءُ العدم عليها. فالعينيَّة الواقعيَّة صفةٌ عارضة لها وعارية وكلُّ عارية ليست بأصيلة فالتحقُّق عرضيٌّ للماهيَّة وليس بذاتيٍّ لها.

الثانية: أنّ الملاك في صيرورة الماهيَّة حقيقةً واقعيَّة، هو اتِّصافها بالوجود، ولا حقيقة لها عند عرائها عن صفة الوجود، وما كان كذلك فهو في ذاته غير أصيل وإنّما تعرض له الأصالة بسبب عروض الوجود.

الثالثة: أنَّ الماهيَّة توصف بالوجود والعَدم، وأنَّها حال اتِّصافها بالعَدم لا تخرج عن كونها ماهيَّة، ولكن لا تترتَّب عليها الآثار المطلوبة منها، بل تُرتَّب الآثار عليها محصورة بصورة اتِّصافها بالوجود. فانتساب الأثر إلى الماهيَّة من قبيل الوصف بحال المتعلَّق لأنَّ الأثر للوجود حقيقة وما هو المنشأ للأثر الخارجي يستحيل كونه عدمياً فالوجود هو الموجود.

الرابعة: يستحيل اتِّصاف الوجود بالعدَم لاجتماع النقيضَين. وكلّما استحال عروض العدم له فهو متحقّق في الخارج. فالوجود هو المتحقّق دون الماهيَّة لأجل عدم استحالة اتِّصافها بالعدَم.

الخامسة: قد فُسِّر الوجودُ بالحقيقة المتحقِّقة في الأعيان وكل ما كان كذلك فهو متحقِّق، وإلاّ لزم سلب الشيء عن نفسه، وذلك مستحيل.

مناقشة وحلول:

أمّا الأول: فأنّه لو كان الوجود حاصلاً في العين ومتحقّقاً في الخارج لكان موجوداً. فله وجود، ولوجوده أيضاً وجود، ولوجود وجوده أيضاً وجود، إلى غير النهاية إذ الكلّ موجود.

وأمّا الثاني: فلأنّ الإشكال ينشأ عن قياس موجوديّة الوجود بموجوديّة الماهيّة، والقياس باطل. لأنَّ موجوديّة الماهيّة بغيرها وليست بنفس ذاتها. وأمّا موجوديّة الوجود فهي بنفس ذاته لا بغيره، كما أنَّ أبيضيّة البياض بنفس ذاته وأبيضيّة الجسم بغيره وهو البياض. فليس للوجود الموجود، وجودٌ آخر كي تصل السلسلة إلى غير النهاية لأنّ الوجود موجود بنفسه.

فإن قال أحد: إذا كان الوجود موجوداً بنفسه فكلّ وجود واجبٌ لاستحالة العدَم عليه؟

يقال له: إنَّ المقصود من أصالة الوجود هو أنَّ التحقّق نفسُ ذات الوجود، وينتفي عنه عدم علّته ولا يبقى فهو ممكن، وليس المقصود أنَّ التحقّق مقتضى ذات الوجود حتى يستغني عن العلّة ويكون واجباً ويستحيل عدَمه، فالواجب ما كان الوجود نفس ذاته ومقتضى ذاته.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأوّل: أنَّ حقيقة الوجود بنفسها طاردة للعدَم وهي عين حيثيّة ترتّب الآثار ومغايرة للوجود الذّهني. ويستحيل حلوله في الذّهن لاستلزامه الانقلاب وهو تبدّل ما له الآثار إلى ما ليس له الآثار، فلم يحلّ في الذهن ما افترض حلوله فيه.

فالوجود الخارجي يستحيل أن يصير وجوداً ذهنيّاً ولا صورة عقليّة لحقيقة الوجود، لأنَّ الموطن لتلك الصّورة هو الذهن. ولذا يستحيل معرفة

تلك الحقيقة بكُنهها . وقد مرّ أنَّ معرفتها تكون بوجه .

الثاني: أنَّ حقيقة الوجود لمّا كانت هي المكوِّنة للآثار، فالآثار المترتِّبة على كلِّ ماهيَّة إنَّما تكون بسبب الوجود. مثلاً حرارة النَّار. وإضاءة النّور الصادرتان من النَّار الموجودة ومن النّور الموجود إنّما تكون من الوجود وليست لماهيَّة النّار ولا لماهيَّة النور.

ولمّا كانت الماهيَّة في مقام ذاتها لا موجودة كما هي لا معدومة. يستحيل أن يكون لماهيَّة أثرٌ موجود، إذ الأثر الموجود يجب أن يكون لمؤثِّر موجود. فالوجود حيثيَّة تقييديَّة لكلّ أثر يترتَّب على الماهيَّة.

الثالث: أنَّ العقل حينما يلاحظ ماهيَّةً موجودةً ويحلِّلها إلى ماهيَّة معروضة ووجود عارض، يحكم بأنّ الوجود عارض الماهيَّة فالوجود والماهيَّة متَّحدان في الخارج حقيقةً وبحسب الهويَّة ولكنَّهما متغايران بحسب التحليل العقلي. ويشهد لذلك جواز سلب الوجود عن الماهيَّة واحتياج اتِّصافها بالوجود إلى علَّة.. وذلك هو الحال في الجنس والفصل فإنَّهما متَّحدان في الخارج ومتغايران بحسب التحليل العقلي.

الرابع: ينقسم الموجود من حيث اتِّصافه بالوجود إلى ما **بالذَّات**، وإلى ما **بالعرَض**. فالوجود موجود بالذَّات بمعنى أنَّه عين نفسه، ولكن الماهيَّة موجودة بالعرَض بمعنى **أنّ الوجود** ليس نفس الماهيَّة. فالماهيّة موجودة بالوجود ولكن الوجود موجود بنفسه.

الخامس: قولنا: زيد كاتب: إخبار عن تحقُّق أنحاءٍ ثلاثة للوجود وتُسمَّى القضيَّة بالثلاثيَّة.

أحدها: وجود زيد. وهو الوجود القائم بنفسه غير حالٍّ في غيره ويسمَّى بالوجود النفسي، والوجود المستقل، والوجود المحمولي، لكونه محمولاً عند حمل الوجود على الماهيَّة.

ثانيها: وجود الكتابة وهو وجود في نفسه حالٌّ في غيره لحاجته في الوجود إليه ويسمّى بالوجود الرابطيّ والكون الرابط.

ثالثها: وجود الكتابة لزيد، وهو غير وجود نفس الكتابة فوجود الكتابة أمر، ووجودها لزيد أمرٌ آخر. ويسمّى هذا الوجود بالوجود الرابط وبالكون الرابط.. ومن ميزاته أنّه لا نفسيّة له بأيّ معنى من المعاني، فهو الوجود في غيره ولغيره. وهو أضعف أنحاء الوجود. ومن شدّة ضعفه أنّه لا ماهيّة له. فلو كانت له ماهيّة حدثت له نفسيّة ويخرج عن كونه رابطاً واحتاج إلى رابط يربطه بالموضوع وهو زيد في تلك القضية وبالمحمول وهو الكتابة.

ثمّ إنّ الوجود الرابط قائم بالموضوع والمحمول وموجود فيهما وليس بخارج عنهما دون أن يكون عيناً لكلٍّ منهما، أو جزءاً كما أنّه ليس بمنفصلٍ عنهما.

والسلب في القضيّة السالبة متعلّق بالكون الرابط وإنّه المسلوب في القضايا السوالب.

وبذلك تبيّن الفرق بين قضيتَين إحداهما المعدولة المحمول كقولنا: زيد لا كاتب، والثانية القضيّة السالبة كقولنا: زيد ليس بكاتب.

فالفارق بينهما أنّ الكون الرابط في أولاهما محقّق وتُعدّ من القضايا الموجبة، وأنّه غير محقّق في الثانية بل هو مسلوب فيها ولذا تُعدّ من السوالب. وذلك اختلاف اعتبارٍ وإن كان المقصود فيهما واحداً.

ثم اعلم أنّهم وصفوا الوجود النّفسي بالوجود في نفسه ولنفسه، والوجودَ الرابطيّ بالوجود في نفسه ولغيره، والوجود الرّابط بالوجود في غيره ولغيره، وأمّا الوجود الواجبيّ فهو وجود بنفسه ولنفسه وفي نفسه. فإذا حمل الوجود على موضوع كقولنا زيد موجود، أو الكتابة موجودة،

سمِّيت تلك القضيَّة بالثُّنائية إذ لا تخلُّلَ للرّابط بين الشيء ووجوده.

وقد تبيَّن أنّ الوجود المحمول في القضيَّتين هو الوجود في نفسه سواء أكان لنفسه أو لغيره.

والوجود في نفسه هو المفاد لكان التامَّة، ومحمول في القضايا البسيطة وهي الثُّنائية. والوجود في غيره مفاد لكان الناقصة ولا نفسيَّة له فليس بقابل للملاحظة ولا للحمل فإنَّ الحمل موقوف على ملاحظة المحمول وما لا نفسيَّة له غير قابل للملاحظة إلاَّ بتبع ملاحظة غيره.

خصائص لحقيقة الوجود

قد وصلت المعرفة إلى خصائص وميزات لحقيقة الوجود ولكنها مجهولة.

منها أنّ تلك الحقيقة بسيطة وغير مركَّبة وأنّ البسيط الحقيقي هو الوجود دون سواه.

وإليك البرهان:

١ - إذا افترض لحقيقة الوجود جزء لتكون مركَّبة فذلك الجزء إمَّا وجودٌ أو غيره. فعلى الأوّل ليس بجزءٍ لها بل هو نفسها. وعلى الثاني لزم تركُّب الوجود من نقيضه وليس ذلك إلاَّ اجتماع للنقيضَين. لأنّ غير الوجود هو العدم أو المعدوم فإنَّ الماهيَّة مع قطع النَّظر عن اتِّصافها بالوجود أمر معدوم. على أنَّ المعدوم لا شيء واللاَّشيء لا يصلح للجزئيَّة.

٢ - إنَّ الجزء المفترض لحقيقة الوجود، إمَّا مشترك بينها وبين غيرها أو خاصٌّ بها.

لا سبيل إلى الأوّل، إذ لا غير لحقيقة الوجود حتى يُفترض الجزءُ

المشتَرك. فكلّما افتُرِض من تحقُّق وحصول، فهو نفس حقيقة الوجود لا غيرها.

كما لا سبيل إلى الثاني لأنَّ تحقُّق جزء خاصٍّ موقوف على تحقُّق جزء مشتَرك يميزه عن غيره.

فإذا لم يكن لحقيقة الوجود جزءٌ مشتَرك لم يكن لها جزءٌ خاص. فليس لها جزء، فهي في غاية البساطة ويستحيل عليها التركُّب.

فإذا كانت تلك الحقيقة حاصلةً ومحقَّقةً في الخارج يكون الحصول والتحقُّق عينَها لمكان البساطة وإلاَّ كانت مركبة من الحصول وغيره. وذلك خُلف.

وإذا لم يكن لحقيقة الوجود جزءٌ مشتَرك فلا جنس لها، ولا مادَّة لها. وإذا لم يكن لها جزءٌ خاصٌّ فلا فصل لها، ولا صورة. فهي بسيطة في غاية البساطة.

وإذا لم يكن لها جنس ولا فصل. فلا ماهيّة لها لأن الماهيّة مركَّبة من جنس وفصل وإذا لم تكن لها ماهيّة فليس وجودها خارجاً عن ذاتها بل وجودها عينُ ذاتها.

ومنها: أنّه لا ضدَّ لحقيقة الوجود لأنَّ ضدَّ الشيء هو الثاني له المغاير له بحسب الماهيَّة. ولا ثاني للوجود بل كل ما فرضته ثانياً له فهو هو. فلا ضدَّ له.

ولا ماهيَّة للوجود فلا ضدَّ له، فإنَّ الضدين مختلفان بحسب الماهيَّة.

ومنها: أنَّه لا مثل لحقيقة الوجود لأن مثل الشيء هو الثاني له المتَّحِد معه بحسب الماهيَّة والبرهان المذكور جارٍ هنا.

ونزيدك على ذلك فنقول: إنّ المثلين يجب أن يكونا متمايزَين. قضاءً لحقِّ الإثنينيَّة وإلاَّ كانا واحداً.

كما يجب كونهما مشتركين في الماهيَّة قضاءً لحقِّ المِثليَّة. فكلّ مثل مركَّب من الأمرَين.

وقد ثبت استحالة التركُّب لحقيقة الوجود، واستحالة الماهيَّة له.

تنبيه: إذا لم تكن للوجود ماهيَّة، فلا توصف بصفات الماهيَّة ولا تجري عليه أحكامها، كالكلِّية والجزئيَّة، وكالجنسيَّة والفصليَّة، وكالجوهريَّة والعَرَضيَّة، فليس الوجود بجوهر ولا بعَرَض ولا بجنس ولا بفصل ولا بكلِّي ولا بجزئي.

وقد يوصف الوجود بالكلِّية والجزئيَّة ولكن بمعنىً ثانٍ لا بالمعنى الحاصل لهما في باب الماهيّات.

فالكلِّية الطارئة في الوجود بمعنى الإحاطة والسعة والجزئية الطارئة فيه بمعنى الضيق والحدِّ. فالوجود الكلِّيُّ هو الوجود الوسيع المحيط المشتمل على كمال اكثر. والوجود الجزئيُّ هو الوجود الضَّيق المحدود المحاط الفاقدُ لذلك الكمال. فالأوّل كوجود العلَّة والثاني كوجود المعلول. فكل وجود أشرف كلّي، بالنسبة إلى الوجود الأخسّ وهو جزئي بالنسبة إليه.

وقد يوصف بالجوهريَّة والعَرَضيَّة بسبب اتحاده مع الماهيَّة فهو جوهر بالعرض وعرض بالعرض.

وقد تجلَّى بذلك أنَّ الوجود مصاحِبٌ للشيئيَّة ومساوِق للشخصيَّة. إذ لا شيئيَّة للماهيَّة قبل تلبُّسها بالوجود، فهي لا شيء قبل ذلك. كما أنَّ صيرورة الماهيَّة شخصاً خارجيّاً بالوجود فالمعدوم ليس بشخص كما ليس بشيء.

ومنها: أنَّ حقيقة الوجود بما هي حقيقة الوجود لا سبب لها، بمعنى أنَّ تلك الحقيقة أصيلة التحقُّق بحسب ذاتها: طاردة للعدَم بنفس ذاتها ولا تتوقَّف في طردها للعدَم على أمر خارج عن نفس حقيقتها.

وأمّا توقُّف بعض مراتب تلك الحقيقة على أخرى، كتوقُّف الوجود المعلول على الوجود الْعِلّي فليس بتوقُّف الوجود على غيره وعلى ما هو خارج عن تلك الحقيقة. فوجود الوجود بنفسها لا بغيرها.

ومنها: أنَّ الصفات الكمالية، والمحمولات الحقيقية للموجودات، كالعلم والحياة وغيرهما، إنَّما هي من حقيقة الوجود وليست بخارجة عنها إذ لو كانت خارجة عنها لكانت عدميَّة باطلة.

هل الوجود حقيقة ذات مراتب؟

توصف حقيقة الوجود بدرجات ومراتب بحسب الكمال والنقص. فلها مراتب شديدة كاملة كما أنّ لها مراتب ضعيفة ناقصة. وما بينهما متوسِّطات.

ولا نعني من التعبير بالكثرة التشكيكيَّة الواقعة في الوجود إلاَّ تلك الكثرة الّتي لا تنثلم بها وحدة الوجود الحقيقيَّة. لأنَّ جميع المراتب وجودٌ لا غير وحقيقة واحدة دون سواها.

وقد مرَّ عليك تقسيم الوجود إلى النفسي وإلى الرابطي وإلى الرابط. فالأوَّل أشدُّ وجوداً وأفضلُ من الآخرين كما أنّ الأخير أخسُّ وجوداً وأضعفُ من الأوَّلين.

ومن الواضح أنَّ الوجود النباتيَّ أفضل وأكمل من الوجود الجماديّ من أجل امتيازه بصفات النُّمو والتغذية والتوليد. والحال أنّ الوجود الجماديَّ فاقدٌ لتلك الصّفات فهو وجود متشابك بأعدام بالنسبة إلى الوجود النباتيّ.

كما أنَّ الوجود الحيوانيَّ أفضلُ من الوجود النباتيِّ من جهة احتوائه على جميع صفات الوجود النباتيّ وإضافته عليه بصفات مثل الشعور والحركة بالإرادة.

والحال أنَّ الوجودات المذكورة كلَّها مشترِكة في حقيقة الوجود ومفترِقة بالكمال فيها والنقص. ومثل هذا التفاضل محقَّق في أصناف الوجود النباتي وأنواع الوجود الحيوانيّ.

بل الناظر الخبير يلمس التفاضُل الوجوديّ الحاصل بين أفراد الحقائق الكونيَّة فإنها ليست بمساوية في احتوائها على الحقيقة الّتي تجمعها إذ يحتوي بعضُها من تلك الحقيقة أكثر من غيره.

فانظر إلى ظاهرة النور ودرجات هذه الظاهرة في الشدَّة والضَّعف وأنَّ الأفراد المتفاضلة لهذه الحقيقة كلُّها نور، وأنَّها ظاهرة بذاتها ومظهرة لغيرها وإن كانت مختلفة في الظهور والإظهار. فالنور حقيقة واحدة بسيطة متكثرة بحسب المراتب متوحِّدة بوحدة حقيقيَّة في عين كثرتها. ومن المعلوم أنّ النّور الشديد لم يتركَّب من النُّور ومن غيره بل هو بسيط ونورٌ كلُّه. كما أنَّ النور الضعيف أيضاً كذلك فهو أيضاً نورٌ كلُّه.

وانظر إلى الخطِّ الطويل الذي يحتوي على الحقيقة الكمِّية أكثر من الخطِّ القصير فالخطّ الطويل المشتمل على خطوطٍ قصيرة، فاقدٌ لحدود تلك الخطوط كما أنَّ البحر يشتمل على مياه أنهرٍ ولكنَّه فاقدٌ لحدودها. والبحر ماء والنهر ماء والساقية ماء والقطرة ماء.

ونضيف على ذلك توضيحاً أنَّ هناك اختلافاً بين أفراد كل ماهيَّة وهو شاهد. فهذا علَّة وذاك معلول، وهذا بالفعل وذاك بالقوّة، وهذا عالم وذاك جاهل، وهذا عاقل وذاك مجنون، وهذا كامل وذاك ناقص.

وهذا الاختلاف بين تلك الأفراد إنَّما يكون في الوجود لا في الماهيَّة لأنَّ الكلَّ متحدٌ بحسب الماهيَّة، ولا تغاير بين كلٍّ من المتفاضلين المتقابلَين بحسب الماهيَّة، كما لا شكَّ أنَّ الأول منهما في الكلِّ أشرفُ وجوداً وأفضلُ من الثاني. وإنّما تكون الأشرفيَّة والأفضليَّة بالوجود لاستحالة

كونها بالعدم والفُقدان.

مضافاً إلى أنَّ كمال كلِّ حقيقة يجب أن يكون من تلك الحقيقة وإلاّ ليست بكمال لها. ثمّ إنّ هذا النحو من الكثرة داخلة في حقيقة الوجود وغير خارجة عنه. فللوجود كثرة في نفسه وبنفسه حال كونه حقيقةً واحدة. وإنَّ الكثرة راجعةٌ إلى الوحدة فالوجود حقيقة متكثِّرة حال كونها واحدة. وإنَّ الناقص في كلِّ مرتبة من المراتب الضعيفة يشترك مع الكامل في الوجود ويختلف عنه بالوجود.

هذا كلُّه بيان لما ذهب إليه الفهلويّون من الفلاسفة من أنَّ الوجود حقيقةٌ واحدةٌ مشككة ذات مراتب من حيث الغنى والفقر والكمال والنقص.

وذهب المشَّاؤون منهم إلى خلاف ذلك فقالوا:

إنَّ الوجودات حقائقُ متباينة الذَّوات وكلُّها بسائط، ليس بينها قاسِمٌ مشتَرك وَجِهَةٌ جامعة موحِّدة لتلك المتكثِّرات. وأمّا صدق مفهوم الوجود عليها فهوصدق مفهوم عَرضي لازم لمعروضه حال كون ذلك العرضي خارجاً عن ذات المعروض ومحمولاً على تلك الحقائق المتباينة.

ونحن نذهب إلى مذهب الطائفة الأولى بإرشاد من برهان بديهي، وهو استحالة صدق مفهوم واحد على أمور متكثِّرة، كمتكثِّرة من دون أن يكون بينها قاسِم مشتَرك وجهةٌ جامعةٌ يشترك فيها الكُل، ولاستلزامه مساواة الواحد والكثير، بل اتحادهما.

قال الحكيم الأعظم: وأمَّا كون مفهوم الوجود محمولاً على ما تحته بالتشكيك، أعني الأولويَّة والاوليَّة، والأقدميَّة والأشدِّية، فلأنَّ الوجود في بعضها مقتضى ذاته دون بعض، وفي بعضها أقدم بحسب الطبع من بعض، وفي بعضها أتمُّ وأقوى. فالوجود الّذي لا سبب له أولى بالموجوديَّة من

غيره . وهو متقدِّم على جميع الموجودات .

ثم إنَّ امتياز كلِّ مرتبة من مراتب حقيقة الوجود عن المرتبة الأخرى، إنَّما يكون بنفس الوجود وهو الحقيقة البسيطة الواحدة. كما أنّ الاشتراك بين المرتبتَين أيضاً في الوجود دون غيره وقد مرّ أنَّ امتياز الخطِّ الطويل عن الخطِّ القصير بالكمِّ المتصل واشتراك الخطَّين أيضاً في نفس الحقيقة الكمِّية، وإن شئت قلت إنّ امتياز الخطَّين بنفس الخطِّ واشتراكهما أيضاً في نفس الخطّ .

ثم إنَّ كلَّ مرتبة شديدة، محتوية على جميع انواع الكمال الموجود في ما دونها من المراتب الدانية، ولا عكس، وإنّ المرتبة الضعيفة فاقدة لما تجده المرتبة الشديدة من الكمال .

ولذلك تكون الضعيفة متقوِّمة بفقدان ومحدَّدة بحدٍّ عدمي . فالشديدة لا محدَّدة بل هي مطلَقة بالقياس إلى ما دونها .

ثـمّ إن المرتبة الأعلى من الوجود غير متناهية في الشّدة الوجوديَّـة والكمال الوجودي، وليست فوقها مرتبة، فهي المطلَقة اللاّمحدَّدة وبتصاعد المراتب تقلُّ الحدود وبتنزلها تتكثَّر حتى يصل الأمر إلى أضعف المراتب الفاقدة لجميع أصناف الكمال سوى كونها قابلة، فهي المقيَّدة بأنواع الفقدان ومحدَّدة بأصناف من الحدود .

ثـمّ اعلم أنَّ التعبير بالفقدان بالنسبة إلى حدود المراتـب الوجـوديَّـة غير المرتبة العليا، إنّما هو من باب ضيق الخناق وقصور الألفاظ . وإلاّ لم يدخل الفُقدان أو الحدُّ العدميُّ في حقيقة تلك المرتبة، فكيف يكون نقيض الوجود مقوِّماً له . فكل مرتبة من المراتب بسيطة ووجودٌ صرف لا يشوبه غيره، والاختلاف بينها بالشدة والضَّعف .

ومن الجدير بالذكر أنّ الكثرة التي تعرض حقيقة الوجود كثرة طوليَّة وتعرضها بالذات.

وهناك كثرة عرضيَّة تعرضها بسبب اتِّحادها مع الماهيَّة ككون هذا فرس. وهذا جبل وذاك شجر، وذاك إنسان.

الوجود الذهني

الموجود خارجي وذهني... فالخارجيَّة والذهنيَّة من أحوال الموجود وصفاته.

ونقصد من الموجود الخارجي ما كان خارجاً عن أفكارنا وهو المصدر للآثار المطلوبة من كلِّ شيء.

ونقصد من الموجود الذّهني، ما كان حاصلاً في أفكارنا. وبتعبير آخر:

إن للماهيَّات الكونية وجوداً ثانياً لا تترتَّب عليه الآثار المطلوبة منها. وإذا كان له آثار، فهي غير تلك الآثار، ويسمَّى هذا الوجود بالوجود الذّهني وبالوجود العلمي، كما سمِّي ذلك الوجود بالوجود الخارجي وبالوجود العيني. وقد مرّ إثبات الوجود الخارجي. أمّا البرهان لإثبات الوجود الذّهني فيدعو إلى تذكار بعض ما رسم من القواعد البديهيَّة.

منها أنّ المعدوم لا شيء فلا يجوز الحكم عليه، ولا يسأل عنه، ولا يلمس، ولا يوصف، ولا يشار إليه، لأنّه ليس بشيء.

ومنها أنَّ ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له، وتسمَّى بالقاعدة الفرعيَّة.

وبعد تذكار هاتَين القاعدتَين فأَصغِ لما نتلو عليك:

١ ـ هناك قضايا صادقة عند العقل كقولنا:

بحر من الدّم أحمر. ونهر من اللبن أبيض، واجتماع النقيضَين مستلزم لوجود كليهما. ومن الواضح أنَّ تلك القضايا إخبار عن أمور معدومة، وحكم عليها بحكم. وذلك مستحيل فيجب أن يكون المخبر عنه فيها موجوداً بوجود ثان وهو الوجود الذّهني.

ونزيدك توجيهاً ونقول: إنَّ في تلك القضايا ثبوتَ صفةٍ لأمر معدوم. والحال أنَّ القاعدة الفرعيّة حاكمة بوجوده لأجل استحالة ثبوت صفةٍ لمعدوم.

وإذا لم يكن المثبت له في تلك القضايا موجوداً في الخارج فهو موجود في الذهن.

٢ ـ لا ريب في صحَّة التساؤل عن الميز والفارق بين اجتماع الضدَّين وبين اجتماع النقيضَين، والحال أن كلا منهما من المستحيلات. وصحة السؤال تكشف عن وجودٍ لكلٍّ منهما، فهما موجودان في الذهن.

٣ ـ إنَّ الكلِّي مسؤول عنه، ومخبر به، ومشارٌ إليه، فيجب أن يكون موجوداً. وحيث يستحيل وجوده في الخارج بنحو الكلِّية والسعة والشمول لأنَّ الموجود الخارجي جزئيٌّ مضيَّق محدَّد. فللكلِّي وجودٌ في غير الخارج وهو الذّهن.

٤ ـ تحلُّ القضايا الحقيقية في كلِّ علم وعُرف محلاً رئيسيّاً. وكافَّة أهل العلم والفضل يذعنون لذلك. ومن الواضح أنّ الحكم في تلك القضايا غير محصور على ما هو الموجود في الخارج بل متناول لغيره. وهو الموجود في الذهن.

تنبيه: إنَّ كلام القوم في الباب يفيد العموم، وهو أنَّه لكلِّ موجود خارجي، وجوداً ذهنياً. قال الحكيم السبزواري في منظومته:

للشيء غير الكون في الأعيان كونٌ بنفسه لدى الأذهانِ

والحال أن البراهين المذكورة لا تفيد ذلك.

أما الأوَّلان فيفيدان الوجود الذهني للمعدوم الخارجي ونظيرهما برهان القضيّة الحقيقيَّة.

وأمَّا الثالث فيفيد وجوداً ذهنياً للكلّي. فأين البرهان على إثبات وجود ثان لكلّ جزئي خارجي محقَّق؟

فالحجج المذكورة أخصّ من المدَّعى. ويمكن الاحتجاج للعموم ببرهان الطلب فنقول:

من البديهي أنَّ العاقل إذا صدر منه فعل بإرادته، يطلب به غاية وهدفاً.

ومن البديهي عدم وجود الغاية عند الطلب وإنَّما توجد بالوصول إليها.

ومن البديهي استحالة تعلُّق الطلب بمعدوم غير موجود. فإن ما ليس بشيء لا يُطلب.

فالغاية المطلوبة موجودة بحدودها بالوجود الذّهني لدى الطالب.

والمقصود إعطاؤها وجوداً خارجياً... ولبرهان المعرفة نقول:

لا ريب في حصول معرفة تامّة لك بشيء عند افتراقه عنك وأنَّه غير موجود عندك ومن المستحيل تعلُّق المعرفة بالمعدوم... فهو موجود عندك بالوجود الذهني.

ونقول ببيان آخر:

إذا رأينا شيئاً لأوَّل مرَّة، نكون بحاجة إلى تعريفه حتى نعرفه.

والحاجة مفقودة عندما رأيناه في المرَّة الثانية، وذلك لأجل معرفتنا به.

ومعرفة الشيء ليس إلاَّ وجوده في نفس العارف. والوجود النّفسي هو الوجود الذهني.

وببرهان التغيُّر نقول:

إذا التقينا بشيء في المرَّة الثانية، وقد رأينا فيه نوعاً من التغيُّر، فذلك يكشف عن وجوده في ذهننا غير متغيِّر وإلاّ لم يعرف التغيّر.

وممّا يشهد للوجود الذّهني بنحو العموم امتياز العالم عن الجاهل. فالعالم يملك وجوداً ذهنيّاً لعلومه. وليس للجاهل مثل هذا الامتلاك. ومن هذا الباب امتياز الذّاكر عن الناسي.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأوّل: قد يكون للوجود الذهني نوع من العلِّية للوجود الخارجي كما يفكِّره الإنسان أوّلاً ثم ينفِّذه في الخارج. وقد يكون الأمر بالعكس. كما في الصور المنعكسة من الخارج إلى الذّهن.

الثاني: أنّ قيام الموجود الذّهني بالذّهن قيام الفعل بفاعله ويسمَّى بالقيام الصدوري. والمصدر له هو النَّفس لأن الذهن من النّفس.

وليس كقيام العرض بمعروضه فإنّه قيام حُلولي. فالموجود الذّهني ليس بكيف، ولا من الكيفيَّات النفسانيَّة.

إنَّ الكيف حالٌّ في موضوعه، والموجود الذهني ليس بحالٍّ في الذهن. إذ الحلول في شيء موقوف على وضع وصلة خاصَّة بين الحالِّ والمحل. فما لم يكن ذلك الوضع لم يتحقَّق الحلول. وقيام الموجود الذّهني بالذهن غير موقوف على ذلك.

الثالث: أنَّ الجوهر عند وجوده في الذّهن جوهر، لأنَّه إذا وجد في الخارج يكون لا في الموضوع كما أنّ العرض عند وجوده في الذّهن عَرض، لأنَّه إذا وجد في الخارج يكون في الموضوع.

وأمَّا الموجود الذّهني من حيث إنَّه موجود ذهني فليس بجوهر ولا بعَرض لأنَّ المقسم بينهما الماهيَّة، باعتبار وجودها الذي هو مصدر للآثار، وهو الوجود الخارجي.

الرابع: أنَّ الذهن موطن المفاهيم، وأنَّ الخارج موطن المصاديق، ولكلٍّ منهما أحكامُه ولوازمُه ولا يجوز الخلط بينهما. فمفهوم المستحيل ليس بمستحيل الوجود ولكن مصداقه مستحيل الوجود.

ومن زعم اتحاد الموجود الخارجي والذّهني في الأحكام واللّوازم فقد أخطأ، بل الأمر بخلافه. فلا تضاد بين الموجودات الذهنيَّة كما لا تزاحم بينها. ولا حجم لها، ولا ثقل لها ولا زمان ولا مكان ولا غير ذلك من اللَّوازم للموجود الخارجي.

ثم إنّ الحكم بانتفاء الموجود الذهني عن الذّهن مستلزم لوجوده في الذهن، بخلاف الحكم بانتفاء الموجود الخارجي عن الخارج فإنَّه لا يستلزم وجوده في الخارج. فاجتماع النقيضين مستحيل في الخارج ونفيُه عن الذّهن مستلزم لوجوده فيه:

وممَّا يمتاز به الموجود الذهني عن الخارجي أنّه ليس للموجود الذّهني إلاَّ علَّة واحدة، وهي الذّهن وهو علّة فاعلة. بخلاف الموجود الخارجي فقد يكون بحاجة إلى أنواع من العلل.

كما أنَّه لا يُشترط في وجود الموجود الذّهني القابليَّة للوجود قبل وجوده. بخلاف كثير من الموجودات الخارجيَّة فإنَّ المعتبر فيها القابليَّة للوجود قبل وجودها وإلاَّ كانت مستحيلة.

الخامس: أنَّ الوجود الخارجي يستحيل حلوله في الذّهن لأنَّ ذاته عين الحقيقة الخارجيَّة ونفس المصدريَّة للاثار. وما يكون كذلك يستحيل أن

يكون حقيقة ذهنيَّة فاقدة للمصدريَّة للآثار، لاستلـزامـه الانقلاب، وهـو انتفاء موجود وحدوث موجودٍ ثان. والمنقلب إليه يُغاير المنقلب عنه ويُباينه فكيف يحاكيه؟!

الوجود الذهني والمدار في الصدق والكذب

لـمّا كان شأن الوجود الذّهني الحكاية، فكلّ موجود ذهني يحكي عن أمر محقَّق الوجود أو مقدَّر.

أمّا الأوّل: فكالصور الذهنيَّة الحاكية عن الأمور الخارجيَّة.

وأمّا الثاني: فكمفاهيم يخلقها الذِّهن بالاستعانة بمعلوماته فيخلق مفهوماً للعدم وللممتنع ولما سيوجد.

ولما كانت الحكاية تصيب وتخطىء، فتوصف القضيَّة بالصدق والكذب فالجدير معرفة الملاك للصدق والكذب فنقول:

تنقسم القضيَّة عند علماء المنطق إلى ثلاثة أقسام: خارجيَّة وذهنيَّة وحقيقيَّة.

وتجمعها الحكاية. فالقضيَّة الخارجيَّة تحكي عمَّا في الخارج كقولنا:
هلكت المواشي، وفتح البلد، ورجع الحُجَّاج.

والقضيَّة الذهنيَّة حاكية عمَّا في الذهن كقولنا:
عدم العلَّة علَّة لعدم المعلول. والكلِّي ذاتي وعَرضي، والمعدوم لا يُخبَرُ عنه.

والقضيَّة الحقيقية تحكي عمَّا في الخارج المحقَّق والمقدَّر. كقولنا: للجسم أبعاد ثلاثة. وكلّ كاتب متحرِّك الأصابع.

ثمّ إنّ الملاك في صدق الحكاية وكذبها هو المطابقة واللاَّمطابقة.

فالقضيَّة الخارجيَّة الصادقة هي التي طابقت حكايتها مع الخارج المحقّق. كما أنَّ الكاذبة هي التي خالفت حكايتها مع الخارج المحقَّق.

وبذلك ظهر الملاك في صدق القضيَّة الحقيقيَّة وكذبها. فالصادقة منها هي التي طابقت حكايتها مع الخارج المحقَّق والمقدَّر وأمَّا الكاذبة فهي التي خالفت.

وأمَّا ملاك الصدق في القضيَّة الذهنيَّة فهو مطابقتها لنفس الأمر. فالكاذبة منها ما كانت مخالفةً لنفس الأمر.

والمقصود من نفس الأمر، هو الحقيقة والواقع، وما يكون به الشيء شيئاً بحسب نفسه لا بحسب الافتراض لأن الحقيقة والواقع ليسا بتابعَين للعلم بل العلم يجب أن يكون تابعاً لهما.

وقولنا: ما به يكون الشيء شيئاً، تعبير من باب ضيق الخناق فإنَّ اللاَّشيء قد يكون هو الواقع وهو نفس الأمر. فإذا صدَّق العقل بأنَّ وجود العلَّة، علَّة لوجود المعلول، يحصل له تصديق ضروريٌّ بانتفاء وجود المعلول عند انتفاء وجود العلَّة وذلك تفسير التعبير بأنَّ عدم العلَّة علَّة لعدم المعلول،. فلا مصداق للعدم في الخارج ولا في الذهن لأنَّ كلَّ ما حصل في أحدهما فهو وجود نقيض العدم.

فالظرف الّذي يتعقَّله العقل لمطلق المعنى وحقيقته، يسمَّى نفس الأمر.

والّذي حتَّم عليهم في جعل نفس الأمر ملاكاً للصّدق في القضيَّة الذهنيَّة، دون الذهن، أنّه لو كان الملاك في صدقها هو المطابقة مع الذّهن لم تكذب قضيَّة ذهنيَّة، إذ صورة كلِّ قضيَّة، حاصلة في الذهن وماثلة أمامه، ولاستلزم منه خلوٌّ كثير من الحقائق العلميَّة عن كونها حقيقة واقعيَّة موضوعيَّة ولانتفى الميز بينها وبين القضايا المفتَرضة.

وقد تجلّى ممّا ذُكر أنَّه لا واسطة بين الصدق والكذب وحكمهما حكم النقيضين. فلا يجوز اتِّصاف قضيَّة بهما معاً كما لا يجوز خلوُّها عن الاتِّصاف بأيِّهما.

وأمَّا عدم اتِّصاف الجملة الإنشائيَّة بأيِّهما فلأجل فُقدان الحكاية في الإنشاء فلها خروجٌ موضوعيٌّ عن الباب.

الوجود الاعتباري

الموجود: حقيقي واعتباري. فالحقيقيَّة والاعتباريَّة من أحوال الموجود.

إنَّ الحقيقي والاعتباري في عُرفهم متقابلان، وكلٌّ واحد منهما واقفٌ تجاه الآخر.

ونقصد من الحقيقي في المقام ما له وجود في الخارج. ونقصد من الاعتباري ما ليس له وجود في الخارج ولكن يُفترض له الوجود وتترتب عليه آثار الوجود الخارجي.

فالوجود الحقيقي ما كان حاصلاً بحسب نفسه ولا يكون تابعاً لافتراض مفترض، فهو الكائن الموجود حتى لو افتُرض عدمُه. والوجود الاعتباري ما لم يكن حاصلاً بنفسه بل يكون وجودُه تابعاً لافتراض مفترض وإنَّ المجتمع البشري تخيَّل له وجوداً ورتَّب عليه آثاراً. والعقلاء من البشريَّة يعاملون الموجود الاعتباريَّ معاملة الموجود الحقيقي، ويرون له الآثار والمفاعيل، بل الحياة البشريَّة مركَّزة على ذلك بحيث لولاه لم ينتظم أيُّ نظام من النُّظم العالميَّة. وإنّ الشرائع الجارية في حياة البشر جعلته أساساً لما شرَّعه من القوانين والمثل.

وقد يطلق الحقيقي في عُرفهم على ما لَه الأصالة بحسب التحقُّق،

والاعتباري على ما ليس له الأصالة، وبهذا الإطلاق يقولون: الوجود حقيقي، والماهيَّة اعتباريَّة.

وبهذا الإطلاق يقال: إنَّ الصفات التي ليس لها ما بإزاء في الخارج سوى نفس الذَّات: إنَّها اعتباريّة، كالعليَّة والفوقيَّة الموصوفة بها ذات العلَّة وذات الفوق وكلُّ عرضي خارج المحمول من هذا القبيل.

كما يقال: إنَّ لازم الماهيَّة، اعتباري كالإمكان وكالزَّوجيَّة للأربعة.

وقد يطلق الاعتباري على ما له وجود ولكن ليس في نفسه بل يكون في غيره كوجود النسبة بين شيئَين. فإنَّ وجود النسبة في طرفيْها. وبهذا المعنى يطلق الاعتباري على الكون الرابط والمقصود من الوجود الاعتباري في المقام هو الأوّل.

أصنافُه وأقسامه

للموجود الاعتباري أصناف وأقسام ولكلّ منها أثر خاصٌّ بل آثارٌ.

١ ـ الملك:

وهو موجود اعتباري سواء قصد منه الملكيَّة للفرد أو المجتمع أو كلا الأمرَين إنّ مالكيَّة الفرد في الجملة من النوازع للطبيعة البشريّة بشهادة الضَّمير الملكي الموجود في جميع الألسنة وإنَّها ممَّا يستعمله المجانين والصغار فضلاً عن العقلاء والكبار.

وأمَّا مالكيَّة المجتمع فهي ممّا أتى بها العقل البشري، وإنّ البشر بحسب طباعهم لا يدركون هذا المعنى.

٢ ـ الزوجيَّة:

وهي موجود اعتباري اعترفت به جميع الأوساط البشريَّة، وصار مبدأ

انطلاقٍ لأحكام وشرائع. وأمّا حُبُّ الزواج والنِّكاح، فهو أمر حقيقي وصفة واقعيَّة..

٣ ـ المناصب والوظائف:

وهي موجود اعتباري تُشد إليها الرحال في جميع الأقوام والأمم. ويشهد لاعتبارية المعاني الثلاثة تساوي حال المالك والمملوك قبل حصول الملك وبعده، وتساوي حال الزّوجين قبل حصول الزوجيَّة وبعدها ومثله حال الموظفين قبل استلام الوظيفة وحال استلامها وبعد التخلِّي عنها.

٤ ـ الوطن والبلد:

وهو موجود اعتباري سواء أكان الوطن عنصريّاً أو شرعيّاً. ومن هذا الباب حدود البلاد والأقاليم.

٥ ـ العُملة وجميع الأوراق الّتي تقدّر بالأثمان:

كالشيكات والسندات والوصولات وغيرها. ومن هذا الباب، الأثمان الّتي يفترضونها لأشياء أثريَّة ولتراب كُرة القمر مثلاً.

٦ ـ الوحدات:

كالمجتمعات البشريَّة الكبار والصغار، مثل الشعوب والعشائر والجماعات التي تقام لأداء الطقوس الدينيَّة.

٧ ـ الأوسمة والمداليات:

وهي التي تتوق إليها أرواح الموظَّفين وغيرهم.

٨ ـ الإمارات:

وهي الّتي تُنصب في الطرق والشوارع لتوجيه السواقين وغيرهم أو لتبيين تقدير المسافة. وكالحروف والعلائم الموضوعة في كلِّ علم ومنها الرُّموز الّتي تشير إلى معان.

٩ ـ الأزياء والألبسة:

كالزّي العسكري وألبسة رجال الدّين وغيرها .

١٠ ـ الفتوح والهزائم:

ويشهد على اعتباريّتهما تساوي أحوال الفاتحين والمنهزمين بحسب الكون الشخصي: قبل الفتح والهزيمة، وبعد الفتح والهزيمة .

١١ ـ قسم من النّظافة والقذارة:

إذ يدخل بعض أقسامها في الأمور الحقيقية . ويُعد من هذا الباب قسم من الجرائم والذنوب فإنَّها اعتباريَّة .

١٢ ـ العبادات والطقوس الدينيَّة عند كثير من الناس:

ولكن بعض المؤمنين يعتقد أنّها أمور واقعيَّة كشف عنها الشرع .

١٣ ـ العادات والسُّنن الجارية عند كلِّ قوم:

كالإكرام والإهانة، وكالتَّشريفات والأعياد والتعازي وكثير من الشؤون الاجتماعية .

١٤ ـ المباريات والملاعب:

وكذا الفوز والنجاح أو الفشل والهزيمة فيها .

١٥ ـ القول والكلام:

فإنّه من حيث دلالته على المعنى أمرٌ اعتباريٌّ تابع للوضع وهو اعتباري . والكلام أخصُّ من اللَّفظ ولذا يوصف بالصِّدق والكذب دون اللفظ .

١٦ ـ الخطّ والكتابة:

وجميع نقوش الحروف في أنواع الخطوط وأصناف الألسنة . ومن

الواضح أنّ الخطّ التصويري خارج عن ذلك فإنَّ دلالته على المعنى طبيعيَّة وليست بمحمولة.

١٧ ـ المجازات والتشبيهات والاستعارات والكنايات.

١٨ ـ المدح والذَّم. والسباب والشتائم.

١٩ ـ المبالغات والغلوّ والإغراق.

٢٠ ـ العقود والإيقاعات:

وأصناف المعاملات التجاريَّة والاقتصادية.

٢١ ـ المعاهدات والأحلاف الجارية بين الدول:

وكذلك الأسواق التجارية القائمة بين الأمم. إلى غير ذلك من الأمور الاعتباريَّة التي تبنَّتها البشريّة منذ أقلّتها الأرض.

ثمّ إنّ الشّرط في الموجود الاعتباري أمران:

أحدهما: تحقُّق من بيده الاعتبار، فإنَّه من قبيل العلّة للموجود الاعتباري. ولولا من بيده الاعتبار لم يحدُث اعتبار ولم يحصل موجود اعتباري. وأمّا من بيده الاعتبار فقد يكون شخصاً وقد يكون مجلساً. وقد يكون مجتمعاً خاصّاً أو عامّاً.

ثانيهما: وصول ذلك الاعتبار عند العقلاء مرحلة القبول ولو كان ذلك الاعتبار مرفوضاً عندهم لم يحصل وجودٌ اعتباري لموجود اعتباري.

ويمتاز الموجود الاعتباري بسبب هذَين الشَّرطين عن الوهمي والخيالي والخرافي والأسطوري.

ميزات الموجود الاعتباري:

١ ـ إنَّ الأمر الاعتباري قابل للوضع والرفع كما هو يقبل التغيُّر والتحوُّل.

٢ ـ إنّه يوصف بالأضداد فقد يكون ما عند قوم جمالاً وإكراماً وصحيحاً يُعد عند قوم آخرين قبحاً وإهانة وفاسداً .

٣ ـ لا تَضادَّ ولا تخاصم بين الأمور الاعتبارية فقد تجتمع موجودات اعتباريَّة في محلٍّ واحد .

٤ ـ لا يجب إجراء الأمور الحقيقية في الأمور الاعتباريَّة، فإنَّ الاعتبار عالم تجاه عالم الحقيقة إذن يجوز التفكيك بين اللاَّزم الاعتباري وملزومه .

٥ ـ المستحيل في الأمور الحقيقيَّة ممكن في الأمور الاعتباريَّة فيجوز فيها اجتماعُ الضدَّين واجتماعُ النقيضَين. ويجوز فيها أن يحصل فيها الصِّلة والربط بعدم الصِّلة وعدم الربط كما يجوز أن يُعد انتفاء النسبة من النسب مثل التبايُن والامتناع .

تنبيـه: إنَّ الوجـود الاعتبـاري قسم مـن الوجـود الذّهني. فـالأمـر الاعتباري موجود ذهني يترتَّب عليه أثر خارجي بحسب المواضَعة والجعل .

٦ ـ إنّ الموجود الاعتباري متقوّم بعلَّتين: فاعليَّة وماديَّة. أمَّا علته الفاعليَّة فالّذي بيده الاعتبار فهو المحدث له. وأمَّا علَّته الماديَّة فهو الكائن الذي جعل الأمر الاعتباري صفةً له ويكون بقاؤه به .

٧ ـ كما أنَّ إيجاد الأمر الاعتباري بيد من به الاعتبار كذلك يكون إعدامه عن عالم الاعتبار بيده كالفسخ بالنِّسبة إلى العقود وإلغاء صفة العُملة عن الورق .

الوحدة والكثرة

الموجود واحد وكثير . فالوحدة والكثرة من أحوال الموجود .

إنّ الوحدة من المفاهيم العامة الواضحة. وهي مبيَّنة عند جميع الناس ومستغنيةٌ عن التفسير والتعريف، ولم يتسرّب إليها جهل لتكون إزالتُه بحاجة إلى التعريف. فمن عرَّف الوحدة فقد فسَّره لفظاً وقصد منه التنبيه على ما يعرفه الانسان من المعنى، وأخرجه من المعاني المخزونة في نفسه.. ولكنَّ ذلك غير شرح اللَّفظ الّذي هو التعبير عن لفظ بلفظ أجلى وهو واجب اللّغوي والترجمان. فالوحدة هي عدم الانقسام. ويقابلها الكثرة وهي الانقسام.

والوحدة والوجود متغايران بحسب المفهوم ومتَّحدان بحسب المصداق. فكلُّ واحد موجود، وكلُّ موجود واحد حتّى انّ الكثرة موجودة بملاحظة اعتبار الوحدة فيها . فالعشرة موجودة والجيش موجود .

تقسيم الوحدة والكثرة

ينقسم الواحد إلى حقيقي، وغير حقيقي .

والواحد الحقيقي: لا يتطرَّق إليه الانقسام .

والواحد غير الحقيقي: يتطرّق إليه الانقسام. فزيد وعمرو، واحدان

في الإنسانيَّة. والانسان والفرس واحدان في الحيوانيَّة.

ثـمّ إنَّ الواحد الحقيقي إمَّا هو عين الوحدة أو لا. ونقصد من الثاني مـا يكون ذاتاً موصوفة بصفة الوحدة. فالأوَّل كصرف حقيقة الشّيء الّذي لا يتثنَّى ولا يتكرَّر وإنّ فيه الواحد نفس الوحدة. وتوصف بالحقَّة ويقال: الوحدة الحقَّة. كما يوصف الثاني بغير الحقَّة ويقال: الواحد الحقيقي بالوحدة غير الحقَّة...

وينقسم الواحد غير الحقيقي إلى الواحد بالخصوص وإلى الواحد بالعموم.

أمّا الأوّل فهو الواحد بالعدد. وهو الّذي يتحصّل منه الأعداد بتكرُّره.

وهو قد لا يقبل الانقسام من حيث نفس طبيعته الموصوفة بالوحدة كما لا يقبل الانقسام من حيث صفة الوحدة العارضة له. وقد يقبل.

أمّا الّذي لا يقبل الانقسام فكالنقطة ويسمَّى بالـواحـد الوضعـي، مـن أجل كونها قـابلـة للإشـارة. وإن لم يكـن قـابلاً للاشـارة، فكـالنَّفس الإنسانيَّة.

وأمّا الواحد بالخصوص الّذي يقبل الانقسام فهو كالمقدار...

ثمّ إنّ الواحد بالعموم إمَّا أن يكون كذلك من جانب المفهوم، أو من جانب الوجود. والأوّل كالإنسان، إن كان واحداً نوعياً. وكالحيوان، إن كان واحداً جنسيّاً، وكالماشي إن كان واحداً عَرَضيّاً.

وقد تبلور بذلك أنّ الواحد النّوعي غير الواحد بالنوع كما أنّ الواحد الجنسي غير الواحد بـالجنس والواحـد العَـرضي غير الواحـد بـالعَـرض وستجيء الإشارة إلى الكُل.

وأمّا الواحد بالعموم بحسب السعة الوجوديّة فكحقيقة الوجود المنبسطة على الكون.

تنبيه: الواحد غير الحقيقي يوصف بالوحدة بأيٍّ نحوٍ من أنحاء الاتّصاف. فزيدٌ وعمروٌ الموصوفان بالإنسانيَّة واحدان بالنوع. والإنسان والبقر الموصوفان بالحيوانية واحدان بالجنس. والثلج والقطن الموصوفان بالبياض واحدان بالعَرَض.

ويسمَّى الاتّحاد في النوع تماثُلاً. ويسمَّى الاتّحاد في الجنس تجانُساً. ويسمَّى الاتّحاد في الكيف تشابُهاً. ويسمَّى الاتحاد في الكم تساوياً. ويسمَّى الاتّحاد في الوضع توازياً. ويسمَّى الاتّحاد في المكان تداخُلاً.

الحمل

قد يحكم بوحدة شيئَين بينهما نوع من التمايز ويقال: هذا هو. وذلك معنى الاتّحاد بينهما. فالاتّحاد قسم من أقسام الوحدة. وليس من عوارضها. لأنَّ العارض للشيء خارج عنه وليس بقسم منه.

ويعبِّرون عن الاتّحاد بالهوهويَّة. وهي مصدر مختلَق من هوهو.

والحكم بالاتّحاد بين شيئَين عبارة عن حمل أحدهما على الآخر.

وينقسم الحمل عندهم على قسمين: أوَّلي ذاتي، وشائع صناعي.

فإن قصد من الحمل، الاتّحاد المفهومي بين شيئَين كما في قولنا: الإنسان حيوان ناطق. فهو المقصود من الحمل الأوَّلي وذلك عند تغاير المفهومَين بالإجمال والتفصيل. فالمحمول في القضيَّة تفسير لموضوعها ويسمَّى عندهم بالحدِّ. فالحدُّ عين المحدود مفهوماً ومبيِّن لإجماله.

وقد يجري في حمل الشيء على نفسه كقولنا: الإنسان إنسان. وزيد

زيد . وذلك عند دفع احتمال كون الشيء غير نفسه . أو لدفع احتمال جواز سلب الشيء عن نفسه والغاية من هذا الحمل تفسير المجهول أو المجمل بحسب المعنى، فيجعل موضوعاً للقضيَّة كما يجعل المبيَّن والمفسَّر محمولاً لها . والحمل الأوَّلي واجب علماء اللُّغة والتفسير والترجمة . واعلم أنَّه إذا ثبت الاتِّحاد المفهومي بين شيئَين فالاتِّحاد الوجودي حاصل بينهما بالأولويَّة القطعيَّة لاستحالة صدق مفهوم من دون مصداق .

وإن قُصد من الحمل الاتِّحاد بحسب الوجود، وإن كان الشيئان مختلفين بحسب المفهوم، فهو الثاني من قسمي الحمل، أعني الشائع الصّناعي . كقولنا : زيد إنسان . وقولنا : القطن أبيض . والأوّل حمل ذاتي والثاني حمل عَرَضي وكلاهما حمل شائع .

والحمل الشائع جارٍ في جميع العلوم والصناعات .

تقسيم آخر:

وينقسم الحمل إلى ـ هوهو ـ وإلى ـ ذوهو ـ ويسمَّى الأوّل بالمواطأة والثاني بالاشتقاق . فإنّ ما يراد حملُه إن كان بمفهومه لا يأبى عن الحمل وكان لا بشرطٍ بحسب المعنى بحيث لا يتوقَّف حمله على الموضوع على شرط كقولنا : زيد انسان، فهو الحمل المواطاتي .

وإذا كان مفهوم ما يراد حملُه آبياً عن الحمل وبشرط لا بحسب المعنى فيتوقَّف حملُه على الموضوع إلى اعتبار أمر زائد كإكسائه ثوب صيغة اشتقاق أو انضمام مِثْل ـ ذي ـ إليه فهو الحمل الاشتقاقي . وذلك مثل ـ قيام ـ فإنَّه لا يصحّ حملُه على ـ زيد ـ لكونه موضوع لمعنى يأبى عن الحمل من جهة كونه بشرط لا . فيُجعل قدَّامه لفظة ـ ذو ـ ويقال: زيد ذو قيام . أو يشتق منه صيغة اشتقاق تفيد زنته معنى ـ ذو ـ ويقال: زيد قائم . وفي كلتا الصورتَين يخرج المحمول عن معنى بشرط لا، ويدخل في

معنى لا بشرط. فالقائم يحمل على زيد بالمواطاة والقيام يحمل عليه بالاشتقاق.

تقسيم ثالث:

وينقسم الحمل إلى البتّي وغير البتّي.

والمقسم لهذا الحمل أمر كلّي صالح ليكون له أفراد.

فإذا كانت أفراده محققَّة الوجود يسمَّى بالحمل البتّي كقولنا: الإنسان حيوان.

وإن كانت أفراده مقدَّرة الوجود يوصف الحمل بغير البتّي كقولنا: بحر من الدَّم أحمر.

تقسيم رابع:

وينقسم الحمل إلى بسيط وإلى مركَّب.

ويقصد من الحمل البسيط ثبوت الشيء، وتكون القضيَّة ثنائية كقولنا: الإنسان موجود. وسمّي بسيطاً لأجل أنّ الوجود عين ثبوت الإنسان وليس بأمر زائد عليه، والإنسان ووجوده حقيقة واحدة. وإن كانا متغايرين بحسب المفهوم.

ويعبّرون عن الحمل البسيط بالهلّية البسيطة. إذ السؤال عن وجود شيء إنما يكون بلفظة ـ هل ـ وتوصف بالبساطة ويقال: هل البسيطة.

وأمّا الحمل المركَّب. فيقصد منه ثبوت شيء لشيء كثبوت القيام لزيد وتقول: زيد قائم. وتكون القضيَّة ثُلاثيّة لتركّبها من ثلاثة: ثبوت زيد، ثبوت القيام، ثبوت القيام لزيد. وعبَّروا عنها في عُرفهم بالهلّية المركَّبة. إذ السؤال عن صفة شيء إنّما يكون بها فنقول: هل زيد قائم؟.

التخالُف والتقابُل

إنَ الكثرات متعدِّدات وأغيار. وإنّها مُتخالفات ومُتقابلات. فالتغاير هو المقسم بين التخالُف وبين التقابُل.

أمّا المتخالفان: فهما وإن كانا متغايـرَيـن ولكنَّهما لا يـأبيـان الاجتماع في محلٍّ واحد. فإذا لم يجتمعا فذلك لأمر خارج عن ذاتَيهما. كالحلاوة والسَّواد. فالأولى صفة للسكَّر. والثاني صفة للفحم. وعدم اجتماعهما من جانب الموصوف لا من ذاتَيهما.

وأمّا المتقـابلان: فهما بـذاتهما يـأبيـان الاجتماع في محلٍّ واحـد بشرط أن يكون في زمـان واحـد ومـن جهـة واحـدة فيطـارد كـلٌّ واحـد منهما الآخر بحسب ذاته.

وينقسم التقابل إلى أربعة أقسام: التضادُّ، والتضايف، وعدم الملكة، والإيجاب والسلب لأنَّ المتقابلين إمَّا كلاهما موجودان وإمّا أحدهما موجود والآخر معدوم. ثم تقابل الوجوديَّين على نحوين: التضادُّ والتضايف.

وقد يعبّرون عن الأوَّل بتقابل الضدَّين وعن الثاني بتقابل المتضايفين.

والضدّان: أمران وجوديّان. فإن كان بينهما غاية البعد والخلاف كما هو الحال بين السّواد والبياض، يسمَّى بالتضادِّ الحقيقي. وإن لم يكن بينهما غاية الخلاف، كالحمرة والعتمة يسمَّى بالتضاد المشهوري.

وأمّا المتضايفان: فهما أمران وجوديَّان كلٌّ منهما مربوط بالآخر، ومعرفة أحدهما يتوقّف على معرفة الآخر كالأب والابن.

وإنَّ الدور المسمَّى بالمعي الّذي يقولون بعدم استحالته: من أقسام التضايف. ثم إنَّ التقابُل بين وجودي وعدمي، أيضاً قسمان:

فإن كان العدمي قابلاً لأن يصير وجودياً يسمَّى بتقابل العدم والملكة، كالجاهل والعالم. فالجاهل مسلوب عنه العلم وله قابليَّة أن يصير عالماً. فالحجر ليس بجاهل إذ ليس له تلك القابليَّة ومن الواضح أنَّ للقابليَّة حظٌّ من الوجود فإنَّ قوَّة الوجود وجود، فالعدمي في هذا القسم ليس بصرف العدم ولا بمعدوم مطلق.

وإن كان العدمي عدماً صرفاً ولم يكن قابلاً للوجود ولا له حظ منه يسمَّى بتقابل الإيجاب والسلب، وهو تقابل النقيضَين.

ويمتاز هذا التقابُل عن بقيَّة الأقسام بأنّ المتقابلَين لا يرتفعان كما لا يجتمعان.

تنبيه: لا تقابل بين الواحد والكثير بحسب المصداق، لأنَّ الكثير مقوَّم بالواحد فهما يجتمعان. والكثير مجموع الآحاد، وإنَّما التقابل بينهما بحسب المفهوم لا غير.

وقد عرفت أنّ التقابل بين الأقسام الأربعة إنَّما كان بحسب المصداق وأنَّه المقسم بين المتقابلَين.

الاشتراك والامتياز

والاشتراك ملاك التوحُّد بين شيئَين والامتياز ملاك لتعدُّدهما وتكثُّرهما.

فاشتراك الكائنَين قد يكون في تمام ذاتَيهما. وقد يكون بجزء من ذاتَيهما، وقد يكون بخارج عنهما.

كما أنّ الامتياز كذلك فقد يكون بتمام الذّات، وقد يكون بجزء من الذات، وقد يكون بخارج عن الذات.

وأمّا الاشتراك في تمام الذات فكاشتراك فردَين من الماهيَّة، فإنَّهما يشتركان في تمام الذّات ويتميّزان بأمرٍ خارج عن الذات. وهو التشخُّص الفردي الذي يكون في أحدهما غير ما في الآخر.

وأمّا الامتياز بتمام الذات فهو في حقيقتَين متباينتين لا يجمعهما جنس واحد، كالجوهر والعرَض. فيكون الاشتراك فيهما بأمرٍ خارجٍ عن الذات، وهو الوجود.

وأمّا الاشتراك في جزءٍ من الذات ليكون الامتياز بالجزء الآخر فكاشتراك النوعَين الواقعَين تحت جنسٍ واحدٍ، مثل الإنسان والأسد. فإنهما مشتركان في الحَيونة ومتميِّزان بالفصل، وهو الجزء الثاني لكلٍّ منهما.

واعلم أنَّ التجزئة الّتي حصلت في الأقسام الثلاثة هي تجزئة تحليليّة عقليّة، ووعاؤها العقل دون غيره كما أنّه الحاكم بها. فهو الّذي يجزِّىء الكائن إلى أمرٍ مشتَرك وإلى جهة خاصَّة. وإلاَّ فكلٌّ واحد من جزأيه متحدٌّ مع الآخر، بل عين الآخر بحسب الخارج بمعنى انَّ الذي يشار إليه في الخارج يصلح ليكون مصداقاً لكلٍّ من ما به الاشتراك وما به الامتياز. ثمَّ هناك قسم رابع في المقام تفطَّن به الإشراقيُّون: وهو أن يكون كلٌّ من ما به الاشتراك وما به الامتياز عين الآخر لا غيره.

ويتبيّن ذلك في الكائنات الّتي يقع التشكيك في حقيقتها. فانظر إلى النُّور الشديد فإنَّه مشارِك للنُّور الضعيف في نفس الحقيقة النوريَّة كما أنّه متميِّز عنه بنفس تلك الحقيقة إذ الشدَّة ليست بشيء وراء الحقيقة النوريَّة.

فما به الاشتراك بين النُّورَين هو نفس ما به الامتياز بينهما وهو حقيقة النُّور.

وهذا المعنى جارٍ في الحمرة الشديدة والضعيفة بل في جميع الألوان

والروائح وأصناف الحرارة والأصوات، بل والكميّات المتّصلة والمنفصلة، بل في كلّ حقيقة تقع فيها الشدّة والضّعف.

ويمكن أن يقال بقسم خامس في المقام وهو الاشتراك والامتياز بين ما بالقوّة وبين ما بالفعل. فإنّ النواة مشتركة مع الشّجرة في تمام الحقيقة، ولكن التمايُزَ بينهما بكون النواة شجراً بالقوّة، والثانية شجرٌ بالفعل.

ويفترق هذا القسم عن الرابع بأنّ أحد الكائنَين فاقد للحقيقة بالفعل بل واجد لها بالقوّة. بخلاف القسم الرابع فإنّ الضعيف واجد لتلك الحقيقة بالفعل. كما يفترق عنه بأنّه يجري في أفراد جميع الحقائق الكائنة، ولكن القسم الرابع يجري في الحقائق التي يدخل فيها التشكيك ويكون لها مراتب.

الفِعْلِيّة وَالقوّة



الفعليَّة والقوَّة

الموجود، إمَّا هو بالفعل وإمَّا هو بالقوَّة. فالفعليَّة والقوَّة من أحوال الموجود وصفاته.

أمّا الفعليَّة فهي عبارة عن صورة الشيء التي تجعله تنشأ منه الآثار المطلوبة منه وهي عين وجود الشّيء كشجريَّة الشجر. فالفعليَّة صفة للشيء باعتبار زمان الحال.

وأمَّا القوَّة فهي صورة الشيء التي تمكِّنه ليصير شيئاً آخر فهي قابليَّته كالصِّفة الحاصلة في النّواة والتي تمكِّنها لتصير شجراً. فالنواة شجر بالقوَّة، وهي صفة للشيء باعتبار المستقبل.

وقولنا: صورة الشيء، تدل على أنَّ الفعل والقوَّة حقيقتان واقعيتان.

ولمّا كانت الصورة الفعليَّة للشيء أمراً واضحاً ومبرهناً بما مرّ من البحوث فالواجب إثبات وجود ما يقابلها وهي القوَّة وإليك البراهين:

١ ـ من البديهي حصول صفة في النّواة تجعلها شجراً في المستقبل. ولكنّ الحجارة فاقدة لتلك الصفة الحاصلة للنواة. ومثله الحال في نطفة الحيوان.

كما أنَّ الإنسان قابل ليصير عالماً وكاتباً ولكن الحديد ليس بقابل

للأمرين. فهناك صفة حاصلة للإنسان يفقدها الحديد. كما أنَّ الحديد قابل لأمور والإنسان غير قابل لها. فهناك نوع من القابليَّة والقوَّة حامل للحديد وغير حامل للإنسان.. فالموجود بالقوَّة أمر متحقِّق.

٢ - إنّ حصول التبدُّل والتغيُّر لكلِّ كائن من الكائنات الكونيَّة وفي كلِّ جزء من أجزاء العالم يكشف عن وجود القوَّة والقابليَّة للمتبدِّل إليه، ولولاها لما حصل تغيُّر ولا تبدُّل في الكون.

٣ - الحركة ظاهرة كونيَّة وهي متقوِّمة بفُقدان ووجدان. ففقدان فيه القبول فلو لم يكن المتحرِّك قابلاً للتحرُّك لم يتحرَّك.

ويجلِّي ذلك قبول بعض الحقائق الكونية لنوع من الحركة، وإباء بعض تلك الحقائق عنه، وقبولُه لنوع آخر من الحركة.

فلكلّ كائن صفتان: الفعليَّة والقوَّة، وشيئيَّة الشيء بالأولى وهي نفس الشيء. وأمّا مستقبل الشيء فبالثانية. فالنواة نواة بالفعل وشجر في المستقبل. فالفعليّة معنى راجع إلى الوجدان والقوّة معنى راجع إلى الفقدان. ولكن ليس بعدمٍ صرف إذ العدم لا يقبل الوجود. فشرط القبول بقاء القابل عند عروض المقبول. فللقوَّة حظٌّ من الوجود كيف وهي صفة لموجود هو حامل القوَّة ولكنها من أضعف الوجودات. ثم إنَّ تحوُّل كلِّ قوَّة إلى الفعل بحاجة إلى فاعل ومؤثِّر غير القوَّة وغير حاملها.

أمّا الأولى فلأنَّها وجود ضعيف. والفعليَّة وجودٌ قويٌّ ويستحيل صدور الضعيف من القوي.

وأمّا الثاني فلأنه القابل. ويستحيل صيرورة القابل بنفسه فاعلاً لاستحالة اجتماع الضدَّين: الفقدان والوجدان. فكلُّ صورة فعليَّة يجب أن تكون مُفاضةً من فاعل هو غيرُ القوَّة وغيرُ حاملها.

فكلّ فعليَّة حاملة تكشف عن وجود فاعل لها .

وأزليَّة المادَّة على فرض ثبوتها والفعليَّات المتعاقبة الطارئة عليها تخبر عن وجود فاعل أزليّ . . . ولا يخفى أنَّ فعليَّة الشّيء صفةٌ له باعتبار نفسه والقوَّة صفة له باعتبار إضافته إلى غيره .

ثمّ إنّ الفعليَّة الصِّرفة من دون أن تكون حاملة لقوَّة ممكنة الوجود بخلاف القوّة المحضة الّتي ليس لها حامل فإنها مستحيلة الوجود لأنَّ القوّة موجودة بوجود حاملها . فكلٌّ قوَّة مصاحبة للفعل ولا عكس .

والبرهان على استحالة القوَّة الصِّرفة أنَّ القوة حقيقة إضافيَّة، ومعنى قائم بالغير ، والقيامُ بنفسه مناقضٌ لحقيقتها .

واعلم أن الفعلي الصِّرف لا يوجد فيه أدنى قوَّة ليكون محضَ الفعليَّة وصرفَ الكمال . وغير مُصاحب للمادَّة . . والمقصود من المادَّة في المقام ما كان حاملاً للقوَّة والاستعداد . فالمصاحب للمادَّة مصاحب للقوَّة وليس بفعلي محض .

ثم إنّ الفعلي الصِّرف بسيط إذ الفعليَّة الصِّرفة نفس حقيقته . ويستحيل عدمُه فيجب وجودُه ، إذ لو جاز عدمه لجاز صيرورته فاقداً لأيَّة فعليَّة . وجوازُ سلب الشيء عن نفسه مستحيل .

ثمّ لو كانت الفعليَّة الصرفة معدومة لكانت فاقدةً وعادمة للفعليَّة ، وهذا خلف ، فنفس تصوُّر الفعلي الصِّرف مستلزم للتصديق بوجوده . كما أنّ الفعليَّة الصِّرفة فعليٌّ من جميع الجهات وكلُّ الكمال ببرهان الخلف إذ لو كانت فاقدة لكمال قابلة له لم تكن فعليَّةً صرفة ، وإن كانت غير قابلة له لم تكن فعليّاً من جميع الجهات .

فائدة: تنقسم القوَّة إلى قوَّة صاعدَة وإلى قوَّة نازلة . والأولى تجلّى

تحقُّقها. والبرهان على تحقُّق الثانية أنّه لولاها لكانت الفعليّات أبديَّة باقية ولما تَسرَّب الضَّعف والهرم إلى كائن ولَمَا انمحى عن صفحة الكون. ولكن الفعلي الصرف باقٍ وأبدي لما تبيَّن أنَّه مفارق عن القوَّة. فتصوُّر الفعلي الصِّرف مستلزم للتصديق بأبديَّته.

هل العالم مسبوق بقوَّة الوجود؟؟

من البديهي أنَّ الحقائق الكونيَّة ليست بموجودة في زمن واحد، وأنَّ حدوث بعض الكائنات متقدِّم على حدوث بعضٍ بآلاف من السنين، كما أنَّ الكل ليست متحدّةً بحسب شرائط الحدوث، وهي الّتي سبَّبت تقدُّم وجود بعضٍ على بعض. فكل كائن مسبوق بشرائط خاصَّة تتطلَّب حدوثه دون غيره، وتسمَّى تلك الشرائط بقوّة الوجود. فكلّ موجود عالمي مسبوق بقوَّة الوجود، بحيث لو لم تكن تلك القوّة حاصلة قبل حدوثه لامتنع وجوده. فقوَّة الوجود عبارة عن إمكان الوجود قبل حدوثه وهو غير الإمكان الذّاتي، وذلك الإمكان متحقِّق في الخارج وليس بمعدوم. كيف وله شركة في وجود الكائن ويستحيل اتِّصاف المعدوم بتلك الصفة.

ولقد تجلَّى من ذلك أنَّ العالم مسبوق بقوَّة الوجود وبالمادَّة التي تحمل تلك القوَّة. لأنَّ كلَّ جزءٍ من أجزاء العالم مسبوق بقوَّة الوجود. وذلك بالشهود والعيان. وحُكم الكلِّ حكم جميع الأجزاء. فيجب أن تكون المادَّة الأوليَّة للعالم بحاجة إلى قوَّة الوجود سابقة عليها. وقد تبيَّن أنّ القوة يستحيل وجودها من دون مادَّة حاملة لها. فاستحال سبق وجود إحداهما على الأخرى. فيجب أن يكون العالم مستحيل الوجود. فكيف وجد؟! ثم

إنّ القوَّة غير قادرة على حفظ نفسها بعد الوجود فهي بحاجة إلى المادَّة في الحدوث وفي البقاء. وما يكون كذلك ليس بقادر على إيجاد نفسه. فاستحال وجود القوَّة قبل المادَّة. فالمادَّة الأوليّة التي لم تكن مسبوقة بقوَّة الوجود مستحيلة الوجود لأنَّها العالم كله، أو جزء من العالم. فالعالم مستحيل الوجود!. فكيف وُجد؟!

وحلّ الإشكال: أنَّ المادَّة الأولى غير مسبوقة بقوَّة الوجود. إذ لم يتناولها ولم تكن متوقِّفة على قوَّة الوجود. إذ لو كانت متوقِّفة عليها استحال وجودُها من دون وجود ما توقَّفت عليه.

وتبيَّن بِذلك أنّ الدَّجاجة الأولى غير مسبوقة بالبيضة. وكذا الشّجرة الأولى غير مسبوقة بالنَّواة. وكذا الحال في الفرد الأوَّل من كلّ نوع وماهيَّة.

فيبقى سؤال؟

كيف خرجت المادَّة الأولى من العدم إلى الوجود؟. ويستحيل خروج شيء بنفسه من العدم إلى الوجود. فلا بدَّ له من مُخرج وليس هناك مُخرج، بناءً على حصر عالم الكون بالمادَّة. إذن هناك عالم آخر غير عالم المادَّة قاهرٌ لها، قادرٌ عليها، هو مُفيضها وحافظها.

العِلّة والمَعْلول

العلّة والمعلول

الموجود علّة ومعلول. فالبحث عن العليّة وأحكامها. والعلّة ما لَه تأثير في وجود غيره. ثمّ المعلول ما يفتقر في وجوده إلى غيره. فلو لم يكن الغير، لم يحصل له وجود ولا كيان.

الصلة بين العلَّة ومعلولها

إنَّ الصلة بين العلَّة والمعلول صلةٌ وجوديَّة خارجيَّة حقيقيَّة. تلك الّتي إذا تحقَّقت تجعل المعلول ضروريَّ الوجود، بمعنى استحالة عدمه عند وجود علَّته. فيكشف عدم المعلول عن عدم علَّته. ووجُوده عن وجود علَّته.

والأمر كذلك بالنسبة إلى العلَّة فيكشِف وجودُها عن وجود المعلول وعدمُها عن عدمه. وحُكي عن ـ هيوم ـ أنَّ الصِّلة بين العلَّة والمعلول، ذهنيَّة وليست بخارجيَّة. بل ينتزعها الذّهن من المقارنة الدائمة بين العلَّة والمعلول في الخارج. وهذا لا يخلو من ضعف، لأنَّ الصلة بينهما خارجيَّة، وأنَّها موصوفة بالضَّرورة والبرهان خير شاهد:

١ ـ قد ثبت بالبداهة أنَّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريّ، وسلبه عن نفسه مستحيل. فالصلة بين الشيء وعلّته كذلك. لأنَّ العلَّة تعطي الشيئيَّة

لمعلولها وبانتفائها لم يكن المعلول شيئاً. فثبوت الشيء لنفسه موقوف على علّته. واستحالة سلب الشيء عن نفسه موقوفٌ على علّته.

٢ ـ ولو كانت الصّلة بينهما ذهنيَّة وحكم بها العقل من أجل مشاهدته مقارنة دائمة بينهما لجاز خروج المعلول بنفسه من العدم إلى الوجود وذلك مستحيل. لاجتماع النقيضَين، ولزم أن يكون المعدوم قادراً على إيجاد نفسه. وذلك مستحيل. لاجتماع النقيضَين.

٣ ـ ولو لم تكن الصِّلة بينهما ضروريّة لزم صيرورة الفقير غنيّاً حال فقره. لأنَّ المعدوم فقير من الوجود إذ المفترَض عدم تأثير خارجي من جانب العلَّة في وجود المعلول. وذلك مساوق لغناء المعلول عن العلّة عند وجوده.

٤ ـ إن المقارنة بينهما وجودٌ خارجي وهو كون رابط مسبوق بالعدم. فهل لوجود العلّة تأثير في ذلك الوجود أم لا؟

فعلى الأوّل لزمت الضّرورة الخارجيّة، وعلى الثاني لزم صيرورته واجب الوجود، وهو مستحيل لقيامه بالطرفين، ولكونه مسبوقاً بالعدم.

٥ ـ ولو لم تكن الصِّلة بين العلَّة والمعلول ضرورية، فلماذا لم يجوِّز العقل وجود المعلول بلا علّة؟! ووجود العلّة بلا معلول حال كونها علَّة؟!. وعدم تجويز العقل يكشف عن اقتران الدَّوام بالضَّرورة واستحالة التفكيك بينهما.

ويمكن الصُّلح مع ـ هيوم ـ فنقول: ما ذهب إليه إشارة إلى العلل الخارجيَّة المشاهدة فإنّها أسباب ومقتَضيات، أو معدَّات، وليست بعلل تامَّة، والتفكيك بين تلك العلل ومعلولاتها غير مستحيل.

ولكن لو وجدت العلَّة التامَّة وجميع ما له دخلٌ في وجود المعلول من

المعدّ والسبب والشرط وعدم المانع تحقّقت الضّرورة .

بطلان المصادفة واستحالتها

إنّ قانون العليَّة، السائد على الكون، برهانيٌّ، فضلاً عن كونه بديهيّاً، يصدِّقه الضمير الإنساني. فكلّ إنسان بحسب طباعه حين قُرع سمعه من حدوث حادثٍ، يسأل عن سبب الحدوث، ويفحص عنه، حتى الصّغار والأطفال، فلا شك في أنَّ لكل حادث سبباً. فلذا يسأل عن السبب.

ولذلك كانت المصادفة باطلة، إن قُصد منها حدوثُ الحادث بلا علَّة فهي مستحيلة. وإن قُصد منها حدوثُه بعلَّة مجهولة لم تُعرف فهي صحيحة. وإن قصد منها عدمُ اشتراط المناسبة بين العلَّة والمعلول فهي أيضاً باطلة كما سيجيء البحث فيه.

العلّة التامّة

والعلَّة التامَّة، ما يكفي وجودُه لوجود المعلول، فلا يتوقَّف وجودُ المعلول على تأثير من كائن آخر.

وتنقسم إلى ما لا ينقص بالعلِّية كالشاعر بالنسبة إلى شعره. والمفكِّر بالنسبة إلى فكرته، وكعلِّية المجرَّدات بالنسبة إلى معلولاتها. وإلى ما ينقص بالعلِّية، كعلِّيّة الشّمس بالإضاءة.

وأمَّا العلَّة الناقصة، فهي ما لا يكفي وجودُه لوجود المعلول فيكون بحاجة في وجوده إلى تأثير من جانب غيرها. سواء أكان واحداً أو كثيراً.

ولا يجب أن تكون العلَّة التامّة بسيطاً، وكائناً واحداً. فقد تكون عدَّة أمور كما قد تكون مركَّبة من أجزاء. ويستحيل انفكاك المعلول عن علّته

التامَّة كما مرَّ فهما مقترنان بحسب الزَّمان، وإن كانت العلَّة متقدِّمة على المعلول بحسب الوجود، بمعنى أنَّ العقل يحكم بأنَّ وجود المعلول منها.

وإذا كانت العلَّة التامّة واحداً بسيطاً، فلا ينقص منها شيء بسبب صدور المعلول عنها كما أنّ العالم لا ينقص علمُه بسبب التعليم، والشاعر بسبب نظم الشعر والمفكِّر بسبب إصدار فكرته.

ويسمَّى مثل هذه العلَّة بالفاعل وقد توصف بالتَّامّ. ويقابل: الفاعل التَّام.

وتفترق العلَّة التامّة عن الناقصة بأنَّه يلزم من وجودها وجود المعلول. ومن عدمها عدم المعلول لأنّ العلة الناقصة يلزم من عدمها عدم المعلول ولا يلزم من وجودها وجوده. فيقال:

إنّ عدم العلَّة، علَّة لعدم المعلول سواء أكانت العلّة تامّة أو ناقصة وتجلَّى بذلك أنَّ وجود المعلول قائم بوجود علَّته فإذا انتفت ينتفي.

المعلول وصفاته

إنَّ المعلول فاقدٌ للوجود بحسب نفسه فهو فقير عادم. ولكنَّه واجد له بسبب علَّته وتابع لها وجوداً وعدماً. سلباً وإيجاباً. ووجودُه وجودٌ تعلُّقي لا استقلالي فانه في نفسه قائم بعلَّته باق ببقائها وينتفي بانتفائها.

ومن صفات المعلول. قبول التغيُّر بسبب تغيُّر العلَّة، أو اختلاف العلل وقيام بعضها مقام بعض.

ومنها قبول الزَّوال بسبب زوال العلَّة أو بزوال العلِّية.

ومنها سبق العدم فإنَّ العلَّة هي الَّتي تُخرج المعلول عن العدم إلى الوجود. وإن شئت قلت سبقُ الغير وهو العلَّة.

ومنها التناهي والحد. وهو نوع من الفقدان يعرض للشيء سواء أكان فقدان الامتداد أو فقدان الشدّة أو فقدان الكمال ونحو ذلك.

فله البداية فإنّه مسبوق بغيره وله النهاية بنهاية العلّة أو عليّتها.

ومنها الحاجة إلى العلّة قبل وجوده وبعد وجوده بأنواع من الاحتياج. فحاجة السرير إلى النجار نوع، وإلى الخشب نوع، وإلى الوتد نوع، وإلى الشكل السريري نوع. وينعدم السرير بفقد أحدها.

كما أنّ حاجته إلى الشّجرة الّتي كان منها الخشب نوع، وإلى نواة تلك الشجرة نوع، وإلى الأرض التي أنبتتها نوع، وإلى من زرع تلك النواة نوع، وإلى الماء الّذي استقت منه الشجرة نوع، وإلى الشمس الّتي أشرقت عليها نوع.

وكذا حاجته إلى الحديد الّذي منه الوتد نوع، وإلى الحدّاد الذي صنعه نوع.

ثم إنَّ حاجته إلى من أولد النَّجار وإلى أسلافه نوع، وإلى الأسباب الّتي تقوم بها حياة النَّجار نوع، وإلى أسباب تلك الأسباب نوع.

فإذا كان أحد هذه الأمور معدوماً وكذا أمثالها مّمَا له حظٌّ في وجود السَّرير ولو كان حظّاً بعيداً بوسائط، لم يحدث للسّرير وجودٌ ولا كيان.

العلّة وأقسامها

١ ـ تنقسم العلَّة إلى علّة خارجيَّة، وإلى علّة داخليَّة.

والعلَّة الخارجيَّة، ما يكون وجودُها خارجا عن ذات المعلول. وتسمَّى بعلَّة الوجود.

والعلَّة الداخليَّة، ما يكون داخلاً في ذات المعلول، كالجزء للكُلِّ

وتسمّى بعلّة القوام. وهما تفترقان باتّحاد الثانية مع المعلول، وعدم اتّحاد الأولى معه.

٢ - وتنقسم إلى البسيطة والمركّبة.

والعلّة البسيطة ما ليس لها جزء والمركّبة ما لها جزء.

٣ - وتنقسم إلى علّة الحدوث وعلّة البقاء.

والعلّة المحدثة ما لها العلّية لخروج المعلول من العدم إلى الوجود.
والعلّة المبقية ما كان حافظاً لوجود شيء بعد حدوثه.
وقد تكون العلّتان متحدتَين كما تكونان مختلفتَين.

٤ - وتنقسم إلى علّة لها العلمُ بمعلولها، وإلى فاقدة للعلم بمعلولها.

والأولى مصاحبة للإدراك ولا تنفكّ عنه.

٥ - وتنقسم إلى علّة مختارة وإلى مجبورة.

والفاعل المختار، إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل. والفاعل بالجبر، ما لا يكون كذلك فلا يكون فعله تابعاً لمشيئته.

٦ - وتنقسم إلى علّة الواحد، وعلّة الكثير.

فقد يكون لشيء لوازم عديدة فذاك علّة لها وتلك معلولاته.
كما ينقسم المعلول إلى معلول الواحد ومعلول الكثير.
إذ قد يكون اللاّزم أعمَّ وجوداً من الملزوم.

٧ - وتنقسم إلى سبب، وإلى معدٍّ، وإلى شرط، وإلى عدم المانع.

أما السبب فهو الذي ينشأ منه وجود المعلول، كالنّار لتسخين الماء. ويقال له المقتضي والفاعل كما يقال للمعلول: المسبَّب والمقتضَى والمفعول.

والمعدّ ما به تتمُّ فاعليَّةُ السبب، كتقريب النار إلى الماء وينعدم المعدُّ بعد وجوده، فلوجوده وعدمه علّية لوجود المعلول.

والشرط، ما يكمل به سببيَّة السبب أو قابليَّة المسبّب. كشدّة حرارة النَّار بمقدار تصلح للتسخين. وقد يفسَّر الشرط بما يتوقَّف وجودُ الشيء على وجوده.

وأمّا عدم المانع فهو إزالة السدِّ الحائل بين السبب والمسبِّب. لأنّ المانع حائل بين الشيء وبين وجوده.. فالمانع ما لعدمه دخل في وجود الشيء.

٨ - وتنقسم إلى علَّة قريبة وإلى علَّة بعيدة.

والعلَّة القريبة ما كانت له العليَّة بشكل مباشر، فلا واسطة بينها وبين المعلول والعلَّة البعيدة هي الّتي وقعت الواسطة بينها وبين المعلول.

٩ - وتنقسم إلى علَّة فاعليَّة وإلى علّة ماديَّة وإلى علَّة صوريَّة وإلى علَّة غائية.

والعلّة الفاعلية خارجة عن ذات المعلول كالعلَّة الغائيَّة.

والعلَّة الماديَّة داخلة في ذات المعلول كالعلة الصوريَّة.

ثم إنّ العلّة الغائيَّة هي الّتي تدعو الفاعل إلى فعله. فهي تخصُّ فاعلاً مختاراً شاعراً بفعله. وإذا كان الفاعل فاقداً للشعور بفعله فلا غاية له في فعله من حيث إنَّه فاعل، لا من حيث إنّه آلةٌ لفاعلٍ فوقَه يسودُ عليه ويستعلمه.

العلّة الفاعليّة

وقد يعبَّر عنها بالفاعل. ويطلق في ألسنتهم كثيراً على ما يعطي الوجود ولو في الجملة. وذلك معنى عامٌّ متناولٌ للعلَّة التامة وللمقتضي.

وقد يطلق الفاعل عندهم على فاعل الحركة. كفاعليَّة البنَّاء للبناء، وفاعليَّة النَّجار للسرير. والحقيقة أنّ دور البنَّاء ودور النَّجار هو دور المعِدّ.

ثم إنَّ الفاعل ينقسم إلى أقسام:

الأوّل: الفاعل بالطبع، وهو الفاعل الّذي يكون غير شاعر بفعله. ويكون الفعل الصَّادر عنه ملائماً لطبعه كالنَّار للتدفئة.

الثاني: الفاعل بالقسر، وهو أيضاً من الفواعل التي لا تشعر بفعلها. ويمتاز عن الفاعل بالطبع بكون فعله غير ملائم لطبعه. كصعود الحجر المرميِّ إلى فوق، فإنَّ الطبع الحجري لا يتطلَّب الصعود، فالحجر في صعوده إلى فوق فاعل بالقسر.

الثالث: الفاعل بالتسخير، وهو الفاعل الّذي يكون شاعراً بفعله، وفعله تابع لإرادته، ولكنه لا يفعل لنفسه كما لا ينتفع من فعله، بل يفعل لغيره، ذاك الّذي ينتفع من الفعل.

الرابع: الفاعل بالْقَصد. وهو الفاعل الذي يشعر بفعله، ويفعل بإرادته، ولا يريد الآّ لغاية تدعوه إلى تحصيلها. فكانت الغاية زائدة على ذات الفاعل.

الخامس: الفاعل بالجبر، وهو الشاعر بفعله ولكنَّ فعله يخالف إرادته.

السَّادس: الفاعل بالرّضا، وهو الفاعل الذي يشعر بفعله، وفعلُه عين علْمه. فلا يسبق علمه على فعله كفاعليَّة النفس للموجود الذهني.

السابع: الفاعل بالعناية، وهو الّذي يسبق علمُه فعلَه، ولكنَّ الغاية من فعله لا ترجع إلى نفسه. كبعض الموجِّهين في توجيهاتهم وبعض المرشدين في إرشاداتهم. ومن المعلوم أنَّ علْم مثل هذا الفاعل زائد على ذاته وليس

عيناً لذاته. وإذا افترض كون علْمه عيناً لذاته يسمَّى الفـاعل بالتجلّي، وتكون إذن أقسام الفاعل ثمانية.

تقسيم للعلَّة الفاعليَّة

تنقسم العلَّة الفاعليَّة إلى ماديَّة ومجرَّدة عن المادَّة.

وذلك بحسب الافتراض إذ لم يثبت بعد وجود المجرَّد.

وفاعليَّة العلل الماديَّة ليست بفاعليَّة مطلقة بل هي محدَّدة بحدَّين:

أحدهما: أنّ معلولاتها محصورة متناهية، فلا يصدر عنها أفراد غير متناهية. سواء أكان وصف عدم التناهي بحسب الزّمان فلا يبقى معلولها في زمن غير متناه او لا تبقى فاعليَّتها في زمن لا متناه، أو كان عدم التناهي بحسب الشدَّة والقوَّة أو بحسب العدد.

والبرهان على ذلك انَّ العلل الماديَّة. محدَّدة بحدود المادَّة فإذا كانت كذلك يستحيل أن تصير مصدراً للَّامحدَّد. إذ الفاقدُ لا يُعطي.

وأمّا الفواعل غير الماديَّة فلمَّا كانت بحسب الذات لا محدَّدة لجاز أن تكون فاعليَّتُها كذلك. وتسمَّى بالفاعل العقلاني.

ثانيهما: أنَّ فاعليَّة الفاعل المادِّي مشروطةٌ بوضع خاصٍّ، وليست بمطلقة، حتّى يكون فاعلاً في أيِّ حال من الأحوال وأيِّ ظرف من الظروف.

فلا يتمكَّن من إيجاد معلوله إلاَّ في وضع متمِّمٍ لفاعليَّته أو مكمِّلٍ لقابليَّة معلوله. فلا تُحرق النَّارُ شيئاً إلاّ في إطار خاصٍّ كالإلصاق ونحوه وذلك لأنَّ وجود الفاعل الماديِّ كذلك فلا يوجد إلاَّ في جوٍّ خاصٍّ وشرائط معيَّنة.

فاعليَّة النَّفس الإنسانية

والنفس الإنسانية فاعلةٌ في كثير من أقسام الفاعل .

فهي فاعلة بالطبع كفاعليَّتها لجذب الطعام وإمساك الغذاء في المعدة وهضمه فيها .

وهي فاعلة بالقسر كفاعليَّتها للأمراض .

وفاعلة بالتسخير ، كمن سُخِّر لعملٍ أو أعمال .

وفاعلة بالقصد كفاعليَّة الرجل في كثير من أفعاله .

وفاعلة بالجبر كفاعليَّتها عند ما أجبرت على عمل .

وفاعلة بالرِّضا كفاعليَّة النّفس للصُّور العلميَّة الحاضرة عندها ، وكفاعليَّتها للحواسِّ الظاهرة والباطنة .

وليست النّفس فاعلاً بالتجلّي إذ ليس لها علم عين ذاتها .

العلَّة المادّية

وهي الّتي يتقوّم بها وجود شيء .

كالأجزاء بالنسبة إلى المركّب . وكالقابل بالنسبة إلى المقبول . وكالموصوف بالنسبة إلى الصّفة .

فإنّ المركّب متقوّم بأجزائه ، والقابل متقوّم بمقبوله ، والصفة تتقوّم بموصوفها . وكل ما يصلح ليُتصوَّر بصورة ، أو ينصبغ بصبغة ، أو يخرج من حال إلى حال ، تكون الحالة السابقة مادَّة للاَّحقة . وتسمَّى تلك الحالة السابقة عند تلبّسها الثاني بالعلّة المادّية . وبذلك تفترق المادَّة في عرفهم عن العلَّة الماديَّة ويتبيَّن المقصُودُ من كلٍّ منهما واعلم أنَّ قبول القابل قد لا يكون بتغيير فيه كاللوح للكتابة . وقد يكون بتغيير فيه .

إمّا من حيث الزيادة كالنّواة للشّجر وكالطفل للكبر. وإمّا من حيث النقصان كالخشب للنحت وكالجبل للاستغلال. وإمّا من حيث التبدّل كالخمر للخلِّ، والجسد للملح عند وقوعه في المملحة.

ثـمّ إنّ كل طبيعة يقوّم جوهرُ ذاتها بأمرٍ له صفة قبـول لكمالها الذّاتي. فلو كان فاقداً لذلك الأمر لم يحصل له الكمال.

مثلاً إنّ الإنسان لا يخلو جوهر ذاته عن امرٍ فيه صفة قبول للإنسانية. ذلك الّذي يفقده الشّجر وإن كان الشَّجر أيضاً واجداً لأمر آخر في ذاته له صفة القبول للكمال الشَّجري. والنطفة الفاسدة فاقدة لذلك المعنى كما أنّ النَّواة الفاسدة فاقدة لما يصير شجراً ومثل هذا الكمال المقبول لكلّ طبيعة يسمّى عندهم بالكمال الأوّل. وهناك أصناف من الكمال تحصل لكلّ طبيعة بعد تماميَّتها عند حصول الكمال الأوّل. وتسمَّى بالكمال الثاني كالعلم والصنعة، والكتابة للإنسان.

فالكمال الأوّل للانسان هو الإنسانية والكمال الثاني له ما يعدُّ في عرف الناس كمالاً وذلك المعنى القابل للكمال الثاني المحقَّق في كلّ طبيعة يسمَّى مادّة ثانية وهيولى ثانية، إذ له وجه بالفعل ووجه بالقوّة فليس للمادّة الأولى وكذا للهيولى الأولى إلاّ وجهٌ واحد وهو القوّة فهي قوّة صرفة.

تنبيهان:

أحدهما قد مرَّ أنَّ جزء المركَّب يسمَّى بالمادَّة باعتبار كونها جزءاً للمركَّب فإنَّ لكلِّ مركَّب مادَّةً هي أجزاؤها، وصورةً وهي الهيئة التركيبيَّة كما يسمَّى بالعلَّة الماديَّة بـاعتبـار تـوقُّـف وجـود المركَّـب على وجودها. وقد يتوهَّم كفاية العلَّة الماديَّة لوجود الشيء وعدم الحاجة إلى علَّة فاعليَّة.

وهو توهُّمٌ باطلٌ بل هو أمر مستحيل. إذ يستلزم ذلك وجود الشيء قبل وجوده، فإنّ وجود العناصر والأجزاء الّتي يتحصَّل منها الشيء سابق على وجود الشيء.

ويلزم منه دخول الزمانَين الماضي والمستقبل في الزمان الحال فإنّ العناصر الأوليّة لكلّ شيء كانت متحققةً في الماضي. كما يلزم منه صيرورة جميع مناجم الحديد بنفسها معامل لصناعة الطَّيارات والسَّيارات والدّبابات ونحوها. ويلزم منه عدم وجود كائنٍ تدريجيٍّ الحصول ليكون كلٌّ كائن موجوداً بالفعل. ويلزم منه صيرورة الموادِّ الخام بنفسها أرقَى المصنوعات البشريَّة. بل بطلان التوهّم بديهي إذ لازمه عدم الحاجة في بناء دار إلى البنَّاء والنَّجار والحدَّاد والعامل والمعمار بعد وجود مصالحها.

وقد تجلّى بذلك استحالة تبدُّل مادَّة سابقة إلى مادَّة لاحقة من دون علَّة فاعليَّة. حتَّى على القول بأزليَّة المادَّة. فالحلق السابقة لعالم الكون عند تبدّلها بحلق لاحقة تكون بحاجة إلى فاعل. فعلى القائل بأزليَّة المادَّة القولُ بأزليَّة فاعل للعالم.

ثم اعلمْ أنَّ العلَّة المادية لوجود شيء قد تتَّحد مع معلولها بحسب الوجود كاتِّحاد النطفة مع الإنسان واتّحاد العناصر الآليَّة الأرضيَّة مع النبات.

وقد تختلف عنه بحسب الوجود كاختلاف وجود الوالدَين عن وجود الولد.

ثانيهما: قد تتّحد العلّتان الماديَّة والفاعليَّة. وذلك عندما كانت العلَّة الماديَّة موصوفة بمعلولها. فهي عندئذ قابلة وفاعلة. كعليَّة التُّفاح للمقدار العارض له ولا يستحيل اتّحاد الفاعل والقابل. إذا لم يكن القابل منفعلاً عن المقبول بل الاستحالة إنَّما تكون في صورة إنفعال القابل عن المقبول، كما سيجيء.

العلّة الصوريّة

انظر إلى السّرير وإلى المنضدة وإلى الكرسيِّ عندما كانت مشتركة في العناصر فإنها مختلفة في الصّورة بل صيرورة كلٍّ منها نفسه موقوف على تلبُّس عناصره بصورته فصيرورة الشّيء شيئاً موقوف على صورته فهي من علل حصول الشيء ووجوده، ولذا سمّيت بالعلَّة الصوريَّة، وهي نفس فعليَّة الشيء، بحيث إذا سلبت عنه، يخرج عن كونه شيئاً ويصير غيره.

مثلاً إنسانيَّة الإنسان علَّة صوريَّة له، وصورة له. وهكذا نحاسيَّة النُّحاس وناريَّة النار. ذلك في الآحاد الحقيقية وقد تجلَّى الأمر في الآحاد الاعتبارية، كالسرير والدار ونظائرهما وأمّا تسميتها بالعلَّة الصوريَّة. فلأنَّ الشيء مركَّبٌ منها ومن العلَّة الماديَّة فوجود المركَّب متوقِّف عليها.

ولكن العلَّة الصوريَّة ليست لها عليَّة للعلَّة الماديَّة فإنَّ المادَّة بما أنَّها مادَّة ليست مركَّبة من الصُّورة وغيرها، وإن كانت بحاجة إلى الصّورة في تحصّلها فإنَّ التحصُّل خارج عن ذات الشيء وعارض له. ولذا كانت الصّورة شريكة العلَّة بالنسبة إلى المادَّة.

واعلم أنّ الصّورة المحصّلة للمادَّة الأولى مادَّة قابلة للصورة الثانية. فكلّ صورة سابقة قابلة للصورة اللآحقة فهي باعتبار كونها محصّلة للمادَّة الأولى صورة، وباعتبار كونها جاهزة لقبول صورة ثانية، مادّة ثانية.

وهكذا الحال في جميع الصّور المتقدّمة بالنسبة إلى الصُّور المتأخِّرة المتعاقبة.

وتبيَّن بذلك أنّ التركُّب بين المادّة والصّورة انضمامي واتِّحادي.

أمّا الأوّل فكالتركّب من المادَّة السابقة والصُّورة العارضة لها. وأمّا

الثاني فكتبدّل الصُّورة السابقة بالصُّورة الثانية فقد مرَّ أنَّها قابلة للثانية . والتبدُّل هو الاتِّحاد .

تنبيه: قد تكون للعلّة الماديّة في الآحاد الحقيقيَّة فاعليّة لعلّتها الصوريَّة . ولا بأس باتِّحاد القابل والفاعل إذا لم يكن القابل منفعلاً من المقبول كما في المقام وكما في فاعليَّة التُّفاح لحجمها ولونها وكذا غيره من الأثمار والفواكه .

فالعلّة الماديّة وإن كانت معروضة للعلّة الصُّورية قابلة إيّاها ولكنَّها غير منفعلة عنها .

العلّة الغائية

والعلَّة الغائية ما لأجلها تصدر الحركة من الفاعل وتخصُّ الأفعال الصادرة من الفاعل بالقصد والإرادة . قد لاحظها الفاعل قبل تعلّق إرادته بفعله .

والغاية هي المطلوبة للطالب الفاقد لها قبل الوصول إليها . وهي المحدثة للطلب وهو الحركة إليها .

وأمّا الإرادة فهي الشّوق الأكيد ، والّتي يبعث الأعصاب لصدور حركة أو فعل نحو الغاية وتحدث بسبب العلم بالغاية فهو المكوّن للإرادة .

وإطلاق العلَّة على الغاية من أجل كونها محصِّلة للإرادة بسبب العلم بها وواقعة في علل صدور الفعل عن الفاعل الشّاعر ، فهي متقدّمة على الفعل ذاك الّذي يسمَّى بذي الغاية .

ولكنّ التقدّم إنّما يكون بالوجود العلمي الذّهني فإنَّ الغاية بحسب الوجود العيني الخارجي متأخِّرة عن الفعل وحاصلة عنه .

وقد تبيَّن أنَّ فاعل الفعل فاقدٌ للغاية قبل صدور فعل منه، ويصير واجداً لها بعد صدور الفعل وبعد الوصول إليها. إذن حصول الغاية يملأ فقداناً في الفاعل، وهو جابرٌ لنقصه ومكمِّل له ويزيد على ذاته. فإذا كان الفاعل تامّاً بحسب الوجود بحيث لا نقص فيه ولا فقدان، وكاملاً من جميع الجهات، فلا يزيده الوصول إلى الغاية شيئاً زائداً على ذاته ببرهان الخلف.

فالغاية لمثل هذا الفاعل نفسه، دون أمرٍ يزيد على ذاته بعد صدور الفعل عنه.

وبتعبير آخر قد تتَّحد الغاية مع ذات الفاعل وهو المقصود من قولهم: إنّ الغاية للفاعل التامِّ الكامل من جميع الجهات، هي نفسه...

وقد فُسِّرت الغايةُ بما تنتهي إليه الحركة.

ولعلّ المقصود من هذا التفسير تناول الغاية للأفعال الصّادرة من الطبائع الفاقدة للإرادة من حيث كونها فاقدة للإرادة.

وذكر قيد الحيثيَّة لإخراج الفواعل الطبيعيَّة الّتي تكون مقهورة لفاعلٍ بالإرادة.

والصَّواب هو التفسير الأوَّل فإنَّ الغاية، هي الَّتي لأجلها الحركة، لا ما تنتهي إليه الحركة.

وقد يُسأل عن الغاية لحوادث تحدث في العالم كالطُّوفان والسيول والزلازل. والجوابُ أنَّ تلك الحوادث ليست بمنفصلة عن العالم ليسأل عن غاية خاصَّة لكلٍّ منها. فكلُّها من العالم وليس العالم إلاَّ مجموعة من الظَّواهر الطبيعيَّة فالغاية في كلّ منها هي الغاية من العالم وهو يجب أن يكون كذلك فهل يمكن الحياة على كرة الأرض من دون الهواء؟؟. فإنّ الطوفان

من لوازم وجود الهواء. أم هل يمكن الحياة عليها من دون المطر؟ فإنّ السيل من لوازم وجود المطر. ثمّ بناء كرة الأرض على وجه يجب فيها حدوث الزلازل وإلاّ لم تكن كرة الأرض أرضاً. ومن الواجب على البشر، استخدام هذه الطّاقات، وصرف تلك القوى الطبيعيّة في سبيل مصالحه، فإنّها أكبر ثروة.

أقسام العلل الأربع

١ ـ تنقسم كلٌّ واحدة من العلل الأربع إلى بسيطة ومركَّبة:

فالفاعل البسيط: كلون الخضرة الّذي يورث الفرح. وكلون السّواد الّذي يورث الغمّ.

والفاعل المركَّب: كجماعة تحمل حملاً ثقيلاً.

والصورة البسيطة: كصورة الماء.

والصورة المركّبة: كصورة غابة أو بناية.

والعلّة الماديّة البسيطة: كالعناصر الأوليّة المكوّنة للكائنات.

والمركَّبة: كالقماش للألبسة.

والغاية البسيطة: كالشبع للأكل.

والمركَّبة: كالتمتُّع وإزالة الميكروب والمنزلة بين الناس في استعمال العطور.

٢ ـ وتنقسم إلى قريبة وبعيدة.

فالعلّة القريبة، ما لا واسطة بينها وبين معلولها. والبعيدة ما كانت الواسطة محقَّقة. فالفاعل القريب كحركة الأعصاب والعضلات للمشي.

والبعيد: كالشوق إلى الهدف. ذاك الّذي يبعث الأعصاب ويحرِّك العضلات.

والصورة القريبة: كصورة بناية قبل الأصباغ والتزيين. ووضع الأبواب.

والبعيدة: كصورتها بعد حصول تلك الأمور.

والمادّة القريبة: كالجنين للإنسان.

والبعيدة: كالنطفة للإنسان.

والغاية القريبة: كالرّي للشُّرب.

والبعيدة: كاكتساب المال والجاه لطلب العلم.

٣ - وتنقسم إلى عامّة وخاصّة.

والمقصود من العموم تعدُّد المعلول لعلّة واحدة، ومن الخصوص مساواته لها بحسب العدد.

فالفاعل العامُّ: كالنَّار المحرقة لعدَّة أشياء.

والخاصُّ: كالنّار المحرقة لشيء واحد.

والصُّورة العامَّة: كاستقامة القامة للإنسان.

والخاصَّة: كاستقامة رجل.

والمادَّة العامَّة: كالخشب للسرير، والمنضدة، والكرسي، وغيرها.

والخاصّة: ككلّ جزء من أجزاء السرير.

والغاية العامّة: كالتبرُّد، ورفع العطش، والتلذُّذ، وتقوية المزاج لشرب عصير الفاكهة.

والخاصَّة: كلقاء زيد عند الذّهاب إليه.

٤ - وتنقسم إلى كليَّة وجزئيَّة.

ونقصد من العلّة الكليَّة ما لها أفرادٌ كثيرةٌ، يصلح كلّ واحد منها للعليَّة.

ومن العلّة الجزئية، ما ليس لها، إلاّ فرد واحد.

فالفاعل الكلّي: كالطبيب، لعلاج مرض خاصّ.

والجزئي: كطبيب معيَّن لعلاج مرض خاصّ.

والصُّورة الكليَّة: كالصُّورة الجسميَّة المطلقة القابلة للقسمة من جوانب ثلاثة.

والجزئيَّة: كصورة هذا الجسم المعين.

والمادّة الكليّة: كالعناصر الأوليَّة.

والجزئيّة: وهي الجزء الّذي يخص مركَّباً دون غيره.

والغاية الكليَّة: كعلاج أمراض بدواءٍ خاصّ.

والجزئية: كعلاج هذا الداء بهذا الدّواء.

٥ ـ وتنقسم إلى علَّة بالفعل وعلَّة بالقوَّة.

والأولى ما تلبَّس بالعليَّة فعلاً، والثانية ما يكون في طريق التلبُّس.

فالفاعل بالفعل: كالإنسان في حال المشي.

وبالقوّة: كفاعليَّة الإنسان للمشي عند الجلوس.

والصُّورة بالفعل: كالصُّورة المحقَّقة.

وبالقوّة: كالصُّورة الّتي ستُحقَّق في المستقبل.

والمادّة بالفعل: كالبُسر للتمر.

وبالقوَّة: كالعناصر الأرضيَّة للنبات.

والغاية بالفعل: كالتّي تطلب ويُسعى إليها.

والغاية بالقوّة: كما يصلح لأن يصير غاية لفعل في المستقبل.

٦ ـ وتنقسم إلى علَّة بالذات وإلى علَّة بالعرض.

والعلّة بالذّات ما لها العليَّة بشكل مباشر، وبالعرض ما لها العليَّة بشكل غير مباشر.

فالفاعل بالذّات: كالدواء المعالج للمرض.
وبالعرض: كفاعليَّة الدَّواء لدفع بعض الأحوال الطارئة للمريض.
والصّورة بالذّات: كالسواد للصبغ الأسود.
وبالعرض: كالسواد للجسم إذا صبغ بصبغ أسود.
والمادّة بالذات: كالجسم للأصباغ حيث يبقى بعد الانصباغ.
وبالعرض: كالخمر للخلِّ حيث لا يبقى بعد قبوله الصُّورة الخلِّية.
والغاية بالذّات: كالعلم لطلب العلم.
وبالعرض: كالثراء والمنزلة لطلب العلم.

حدوث المعدوم من دون علَّة مستحيل

إذا دخل معدوم في دار الوجود، فهو بحاجة إلى علَّة موجودة محقَّقة. سواء أكان نفس الشيء أو صفته. وكيف يكون ـ لا ـ سبباً لوجود ـ نعم ـ وهل يجوِّز العقل صيرورة اللاشيء موجِداً للشيء... وذلك بديهيٌّ، وإليك البرهان:

١ ـ إنّ المعدوم ليس بشيء ولا ثبوت له في دار الوجود، فيستحيل أن يوصف بصفة العليَّة لاستحالة الوصف بدون الموصوف. وثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له وانتفاء المثبت له بديهي واضح.

٢ ـ ولأنّ دخول المعدوم في دار الوجود، من دون علَّة موجودة، مستلزم لقدرته على إيجاد نفسه. وإذا كان الأمر كذلك لَمَا بقي معدوم في كتم العدم، ولَمَا وقع التقدُّم والتأخُّر في الموجودات فكلُّها كانت موجودة في الحال وذلك باطل بديهةً.

٣ ـ ولأنّ عليَّة المعدوم لوجوده مستلزم لاجتماع النقيضَين. لأنَّ وصف العليَّة يقتضي وجود موصوفها. والمفترض أنّه معدوم.

٤ ـ ولأنَّ العليَّة هي الفاعليَّة وإعطاء الوجود. وما لا وجود له كيف تكون له الفاعليَّة والإعطاء؟!

ولقد تبيَّن بذلك استحالة عروض أيّ وصف مسبوق بالعدم لكائن من دون علّة سواء أكان ذلك الكائن مادّيّاً أو غيره.

كما تبيَّن أنَّ التغيُّر العارض للشيء مفتقر إلى علَّة خارجة عن ذات الشيء. لأنّ التغيُّر زوال صفة عن الشّيء. ولا يكون إلاّ بزوال علَّته سواء أكان فَقْدَ عنصر من العناصر المكوِّنة للشيء لأجل انتفاء علَّته الخارجة عنه، أو كان سبب الزوال أمراً خارجاً عن ذات الشيء إذا كان باقياً بجميع عناصره.

وقد يكون التغيُّر بحدوث صفة للشيء فإن كان بسبب علَّة خارجة فهو واضح وإن كان بسبب علَّة داخلة في ذات الشيء بأن حدث له وفاعلية جديدة فذلك بحاجة إلى علَّة غير ذاته.

ضرورة وجود المعلول عند وجود علَّته

قد تبلور سابقاً أنّ الصلة بين العلَّة والمعلول ضروريَّة وجوديَّة فنقول:

إذا تحقَّقت شرائط العليَّة، وتكوَّنت أسباب التأثير وُجدت العلَّة التامَّة ببرهان الخلف. وإذا وُجدت العلَّة التامَّة صار وجود المعلول ضرورياً واجباً واستحال عدمه، بالبداهة، وببرهان الخلف.

إذن وجود المعلول واجبٌ بوجود علَّته وجوباً بالغير. بمعنى استحالة عدمه بسبب وجود الغير وهو علَّته.

ثم للمعلول وجوبٌ ثانٍ وهو الوجوب بالقياس إلى علَّته. ويقصد منه استحالة عدم العلَّة عند وجود معلولها. وهذا النحو من الوجوب محقَّق بين

كلٍّ متلازمَين في الوجود. فالعلّة موصوفة أيضاً به، وهو الوجوب بالقياس إلى معلولها. بمعنى استحالة وجود معلولها عند عدمها. فانتفاء المعلول عند انتفاء العلّة بديهي. وبالبرهان. لأنّ حاجة المعلول إلى العلّة يقتضي ذلك. فلا استقلال له تجاه علّته وإنَّه لَفانٍ فيها. وإنَّ المشاهد من بقاء بعض المعلولات عند انتفاء عللها فإنّما هو من أجل أنّ العلل المنتفية لم تكن بعلل تامَّة بل كانت علل معدَّة وهي علل ناقصة يتحقَّق وجودُ المعلول بانتفائها كما مرّ في تفسير أقسام العلل.

ثم قد يكون لمعلول علل متعاقبة تقوم العلَّة الثانية مقام العلَّة المنتفية المحدثة ويبقى وجودَ المعلول بالثانية كما حدث بالأولى.

الملاءَمة بين العلّة والمعلول

تجب الملاءمةُ بين العلَّة والمعلول بالبديهة.

وهل يصدر الإحراق عن الثلج؟! وهل يصدر الإشراق عن الظلمة؟!.

فصدور الإحراق عن النّار، لا عن الثلج، وصدور الإشراق عن النّور، لا عن الظُّلمة يكشف عن ملاءمة خاصَّة بين الصَّادر والمصدر. تلك الّتي فقدت بين الثلج والإحراق وبين الظُّلمة والإشراق. وإليك البرهان:

١ - لو لم تكن بين العلَّة والمعلول ملاءمة لزم جواز صدور كلِّ شيء عن كلِّ شيء وذلك باطل.

٢ - كما يلزم منه أن لا يظهر في العالم علمٌ من العلوم ولا فنٌّ من الفنون. لأنّ العلوم والفنون مركَّزة على استكشاف وجود العلّة عن وجود معلولها وبالعكس.

وقواعد كلّ علم وفنّ مبتنية على معرفة وجود الملزوم من وجود لازمه.

٣ ـ ولو لم تكن ملاءمة بين العلّة والمعلول لبطل معرفة الغائب عن الحاضر، ولا نحصر علم البشر بالمحسوس الحاضر المباشر دون غيره، لأنَّ عدم الملاءمة بينهما مصاحب لانتفاء الصِّلة بينهما، ويجعلهما متباينين متفارقين أين أحدهما من الآخر.

وتشهد هذه القاعدة البديهيَّة البرهانية على استحالة صدور الحيّ من الميِّت. فلا يجوز علِّية ميِّت فاقد للحياة لحوينْات صغار حيَّة ـ على أنَّ الفاقد لا يُعطي.

العلَّة أقوى من المعلول

كلُّ علَّة معطية لوجود شيء، فهي أقوى وجوداً من معلولها. وكلّ معلول أضعف وجوداً من علّته.

أمّا استحالة عليَّة الضّعيف للقويّ فلأنّ الفاقد لا يُعطي، ولاستلزام ترجُّح المرجوح على الرَّاجح. ولو جاز صدور القويِّ من الضعيف لجاز أن يجعل الضَّعيف نفسه قويّاً، بالأولويّة القطعيّة لأجل عدم الحاجة إلى الإعطاء.

والمسألة بديهيّة. وهل يجوز صدور ضياء الشّمس من نور الدُّودة البارقة بالليل؟.

وتبيَّن بذلك استحالة صيرورة الميِّت علَّة للحيِّ لأنَّه أضعف من الحيّ.

كما تبيَّن بذلك استحالة صيرورة المتناهي علّة للاَّ متناهي، فإنَّ الثاني أقوى من الأوَّل.

١ ـ وأمَّا استحالة عليَّة المساوي للمساوي، فلأنَّ المعلول مفتقر إلى العلّة. والعلّة غنية عن معلولها وذلك ينافي المساواة.

٢ ـ ولأنّ المعلول فانٍ تجاه علّته. والعلّة مستقلة تجاه معلولها وذلك ينافي المساواة فمساواة المعلول لعلّته باطلة ببرهان الخلف.

٣ ـ ولأنَّ العلّة تُخرج المعلول من اللّيس إلى الأيس، وذلك ليس إلاّ بسلطة وقدرة عليه. وهذا ينافي المساواة.

٤ ـ على أنّ مساواتها بحسب الوجود مستلزمةٌ، لانتفائها معاً. إذ المعلول لم يخرج نفسه من العدم إلى الوجود فيجب عدم إخراج العلّة نفسها من العدم إلى الوجود... ثم إنّ الحال في سلسلة العلل والمعلولات كذلك فكلّ معلول متقدِّم أقوى من المعلول المتأخِّر، لأنَّ الأوّل علّة للثاني. كما أنَّ المعلول الصَّادر من العلّة بلا واسطة، أقوى من المعلول الصّادر منها مع الواسطة. فالضّعف طرأ عليه مرّتين، وطرأ على ذاك مرّة واحدة.

فكلّ حرارة ونور تكون أقرب إلى مبدأ الحرارة والنّور أشدّ ممّا بعدهما.

العلّة أقدم من المعلول

تتقدّم كلُّ علّة على معلولها بحسب الوجود وإن كانا مقارنين بحسب الزّمان، إذ الفصل الزّماني ضدٌّ لقانون العليّة كما عرفت.

ونقصد من تقدّم وجود العلّة على وجود المعلول أنَّ وجود المعلول منها دون العكس.

ويجري هذا الحكم في جميع أصناف العلل وإن كانت حاجة المعلول إلى كلِّ علّة بنوع.

وهنا إشكال: وهو أنَّ المادّة والصُّورة وهما من علل وجود الشيء، والحال أنّهما عين حقيقة الشيء. فالمحقّق هو المعية لا التقدّم.

والجواب أنّ الإشكال حدث من الخلط بين ملاحظة المادَّة والصُّورة في حال الاجتماع وبين ملاحظتهما حال الانفراد، فإنّهما في الملاحظة الأولى عين للشيء وفي الملاحظة الثانية، علّة مادِّية وعلّة صورية له ومتقدِّمتان عليه. وذلك معنى تقدُّم الآحاد على المجموع.

الدَّور

وهو عليَّة كلٍّ واحد من الأمرَين للآخر ليكون كلٌّ منهما معلولاً للآخر. وذلك مستحيل أعني عليَّة هذا لذاك. وعليَّة ذاك لهذا. والاستحالة بديهيَّة وهل يصدِّق العقل أن تولِّد البنتُ أمَّها؟ أو أن يكون الأبنُ أباً لأبيه؟.

كما أنّها برهانيّة.

١ - لأنَّ العليَّة تساوي الغنى والوجدان، والمعلوليَّة تساوي الفقر والفُقدان. فلو جاز أن يكون المعلول علّة لعلّته، لكان مجمعاً للوجدان والفقدان ومصداقاً للغنى والفقر، وذلك اجتماع للنقيضين.

٢ - ولأنّ وجود المعلول يتوقف على وجود علّته. ووجود العلّة لا يتوقّف على وجود معلولها. فلو كان كلّ واحد منهما علّة للآخر لزم أن يكون متوقف الوجود ولا متوقف الوجود. وذلك اجتماعٌ للنقيضين.

وبتعبير آخر، مقتضى معلوليَّة كلّ منهما للآخر أن يكون وجوده منه ومقتضى عليَّة كلٍّ منهما أن لا يكون وجوده منه، فكلٌّ منهما مجمعٌ للنقيضين.

٣ - ثم إنَّ الدَّور مستلزم لتقدُّم الشيء على نفسه كما يستلزم توقُّف الشيء على نفسه.

ويلزم من ذلك مساواة الواحد للاثنين.

أمّا الأوّل فلأنَّ العلَّة متقدِّمة على المعلول كما مرَّ. فإذا كان المعلول علَّةً لعلَّته فهو متقدِّم على نفسه كما أنَّه متوقّف على نفسه.

وأمّا الثاني فلأنّ التوقُّف يقتضي الإثنينيَّة بين المتوقِّف والمتوقَّف عليه لكونه حقيقة إضافية. فكلّ منهما فردانِ حال كونهما فرداً واحداً.

وتبيَّن من ذلك استحالة الدَّور بالواسطة بأن يكون ـ أ ـ علّة لـ ـ ب ـ و ـ ب ـ علّة لـ ـ ج ـ و ـ ج ـ علّة لـ ـ أ ـ ويسمّى بالدَّور المضمر. كما يوصف الأوّل بالمصرَّح.

واعلم أنَّ المعتبر في الدَّور كون طرفيه موجوداً شخصيّاً فلا استحالة له إذا كان طرفاه طبيعة كليّة. كعليَّة البيضة للدّجاجة وعليَّة الدَّجاجة للبيضة.

التسلسل

والتسلسل، تعاقب علل ومعلولات مترتِّبة غير متناهية بأن تكون كلُّ حلقة من السلسلة معلولاً لما قبلها وعلّة لما بعدها. حتى يتحقَّق الترتب العلِّي بين كلِّ حلقة من حلق السلسلة. فإذا كانت الحلقة السابقة علّة تامَّة للحلقة التالية لكان مجموع حلق السلسلة غير متناهية وموجودة بالفعل اقتضاءً لقانون العلِّية ويسمّى بالتسلسل الجماعي.

وإن كانت الحلقة المتقدِّمة علّة ناقصة معدَّة للحلقة المتأخِّرة، فلا يجب وجود جميع حلق السلسلة بالفعل، بل يكفي وجود إحدى حلقها بالفعل. ويسمَّى بالتسلسل التعاقبي أمَّا البحث عن التسلسل الجماعي فنقول:

إنَّه يستحيل الوجود بالبداهة والعيان. لأنَّ المشاهدة والضَّمير الإنساني

قاضيان بعدم وجود مثل هذه السلسلة في عالم الكون بالفعل، فإنّها ليس بأمر يخفى على أحد فلو كان لبان وهل يمكن خفاء كائنات غير متناهية متكثّرة بحسب العدد مترتّبة بالترتُّب الْعِلّي؟!! . ثم إنّه مستحيل بالبرهان:

١ - لاستلزامه صدور غير المتناهي عن المتناهي،وسببيَّة الصغير للكبير. وذلك مستحيل. لأنَّ اللَّامتناهي والكبير راجع إلى الوجدان. وإن المتناهي والصّغير راجع إلى الفقدان. فنهاية الشيء انتفاؤه، وحدُّه اقتطاعه. فاللامتناهي أكبر من المتناهي إذ لا حدَّ له ولا نهاية. والمقصود منه جميع الحلق الصَّادرة عن كلِّ حلقة. لأنَّ لا نهاية السلسلة تقتضي ذلك فهي أزليَّة وأبديَّة. فلا أوَّل لها ولا آخر.. كما أنَّ المقصود من المتناهي والصغير كلُّ حلقة من حلق السلسلة، تلك التي تكون لها العليَّة لما بعدها غير المتناهي وهي معلولة لما قبلها فهي متناهية.

٢ - ولاستلزام عدمها من وجودها. بمعنى انقطاع السلسلة وتناهيها. وما يلزم عدمه من وجوده مستحيل. وذلك لأنَّ كلَّ حلقة من حلق السلسلة، أضعف وجوداً من علّتها. فهي محدودة بحدِّ الضعف بالنسبة إلى علَّتها. وإنَّ توارد الضعف المتزايد في كلّ حلقة حلقة على التعاقب يقتضي انقطاع السلسلة. لأنَّ اشتداد الضعف وتضاعفه المستمر ينتهي إلى عدم استطاعة حلقة للعليَّة. وبذلك تنقطع السلسلة فما افترض غير متناهٍ بدا متناهياً. ثَمّ انقطاعُ السلسلة في المنتهى مستلزمٌ لاقتطاعها في المبتدأ إذ ليس للضعف إلاَّ مراتب قليلة عديدة متناهية. فالسلسلة منقطعة بداية ولها الحلقة الأولى كما كانت منقطعة نهاية وكانت لها الحلقة الأخيرة. واستحالة ابديَّتها مستلزمةٌ لاستحالة أزليتها.

٣ - ولاستلزام لا تناهي السلسلة، ثبوت عدم النهاية لكلِّ حلقة من حلقاتها وذلك لأجل كونها علَّةً لمعلولات غير متناهية بحسب العدد إذ

السلسلة غير متناهية. ويستحيل وجود كائنٍ غير متناهٍ في عالم المادّة لأنّ المادّة متقوِّمة بحدود وقيود.

على أنّ ذلك خلاف المفتَرض. كما أنَّ وجود عدد غير متناهٍ من أمر غير متناهٍ خلاف البديهة.

٤ ـ ولاستلزامها صدور القويِّ عن الضعيف وهو مستحيل. فالقويُّ هو الحلقات غير المتناهية. والضعيف إحدى تلك الحلق فإنَّه متناهٍ حسب المفترض وعلّة لغير متناه.

٥ ـ إنَّه مستلزم لتحقُّق المعلول بلا علَّة. وهو مستحيل. لأنَّ كل حلقة منها معلولة حسب المفترض. فالكلُّ معلول، فليس الكلُّ إلاَّ مجموع السلسلة. على أنَّ كلَّ وصف ثبت للجزء من دون اشتراطه بالوحدة فقد ثبت للكلّ. فصار مجموع السلسلة معلول ولا علّة لها. إذ عليَّة الشيء لنفسه مستحيل.

وبنفس البيان نقول:

إنّ التسلسل مستلزم لتحقّق العلَّة التامة من دون معلول وهو مستحيل. فالعلَّة التامة هي مجموع السلسلة. لأنَّ كلَّ واحدة من حلقها علَّة تامَّة.

وبنفس البيان نقول: إنَّه مستلزم لصيرورة الشيء علّة لنفسه لأنّ مجموع السلسلة علَّة ومعلول فهي علّة لنفسها. وعليَّة الشيء لنفسه مستحيل.

٦ ـ إنّ العليَّة التامة الثابتة لكلِّ حلقة تتطلَّب أن يكون جميع الحلق غير المتناهية موجوداً بالفعل، وأن لا تنتفي حلقة منها من الحلقات المتقدِّمة أو من المتأخِّرة وذلك بديهي البطلان إن كان العالم بأسره حلقة واحدة من مجموع تلك الحلق إذ الحلقات المتقدِّمة مفقودة، والمتأخِّرة لم توجد بعد.

وإن قلنا إنَّ كلَّ نوع من أنواع عالم الوجود حلقة من سلسلتها الخاصَّة بناء على افتراض تعدُّد السلاسل بتعدُّد الأنواع فكذلك لأنَّ المتحقِّق في كلّ عصر ليس إلاَّ جيل واحد من نوع. إذ الأجيال المتقدّمة قد تصرَّمت والمستقبلة منها لم تَحْدُث. ولو كانت الحلقات السابقة من كلِّ نوع موجودة متحقِّقة لامتلأ العالم ولما جاز الحراك لمتحرِّكٍ ولا التنفّس لمتنفِّس.

إن كانت لمادّة العالم تلك القابليّة.

ثمّ إنّ القوم ذكروا حُجَجاً أخرى لإثبات استحالة التسلسل.

منها أنّ التسلسل مستلزم لوجود كائن قائم بالغير من دون وجود لذلك الغير وهو مستحيل. لأنّ القيام بالغير مستوعب لجميع حلق السلسلة لأنّ كلَّ حلقة منها قائمة بسابقتها فمجموع السلسلة قائم بالغير ولا غير. إذ وجود غيرٍ، قائم بنفسه خلاف المفترض ومستلزم لانتفاء التسلسل من أجل حصول نهاية للحلق.

وبتعبير آخر للبرهان أنَّ المعلولية قائمة بالعلَّة، وإضافة متقوِّمة بطرف واحد تسمَّى بالإضافة الإشراقيَّة. ومن البديهي استحالة وجود إضافة من دون المضاف إليه. وإذا كانت الإضافة مستوعبة لجميع الحلق ولم تنتهِ إلى موجود غير مضاف لاستحال وجودُ حلقة من السلسلة فضلاً عن جميع حلقها.

ومنها لو كانت كلُّ حلقة من حلق السلسلة غير المتناهية لا توجد إلاَّ وهي مسبوقة بموجود سابق عليه سبقاً بالعليَّة إذن مجموع السلسلة غير المتناهية لم توجد إلاَّ وهو مسبوق، بموجود سابق عليه سبقاً بالعليَّة. وذلك خلف لاستلزامه نهاية السلسلة به. على أنَّه يلزم من لا نهاية السلسلة نهايتها. وذلك مستحيل. إذ يلزم من وجوده عدمه.

أمّا لزوم سبق السلسلة بموجود سابق عليها فلجريان حكم الجزء على الكُلِّ في جميع الأحوال إلاّ إذا كان الجزء ملحوظاً بشرط لا .

ومنها برهان التطبيق:

وهو أنَّه لو وجدت سلسلة غير متناهية لا أوَّل لها . ننقص من آخرها شيئاً فيحصل جلتان: إحداهما تبتدىء من المفروض جزءاً أخيراً ولا أوَّل لها وهو الجزء الطويل. والثانية تبتدىء من بعد المقدار المنقوص. فهي أقصر من الأولى بذلك المقدار الّذي نقصناه، وهو خطٌّ قصيرٌ متناهٍ، وجزءٌ قصير من ذلك الخطّ . ثمّ نطبق بين الخطَّين الجزء الطَّويل والكلّ .

فإن وقع بإزاء كلِّ جزء من التامَّة، جزءٌ من الناقصة لزم تساوي الكلّ والجزء وهو مستحيل .

وإن لم يقع فيكون جزء من التامّة، لا يقع بإزاء جزء من الناقصة فتنقطع الناقصة والتامّة - وهي الكلّ - ولا تزيد عليها إلاّ بمقدار متناهٍ. والزائد على المتناهي بمقدارٍ متناهٍ، متناهٍ. هذا خلف .

وأورِدَ عليه بأنَّ زيادة التامَّة على الناقصة، وإن كان بمقدار متناهٍ، ولكنَّه غير مستلزم لتناهي الخطَّين الكلِّ والجزء، إذ لا مانع من وجود خطَّين غير متناهيين أحدهما أطول والآخر أقصر .

أقول: والإيراد غير وارد لأنَّ المانع محقَّق، وهو استحالة وجود خطَّين غير متناهيَين أحدهما أطول والآخر أقصر. لأنَّ الأطوليَّة تضاف إلى القصير، وهذا موقوف على كون القصير موصوفاً بحدٍّ وإلاَّ لم يُتَصَوَّر أطول ولا أقصر، والخطّ الموصوف بحدٍّ متناه فالخطّ الطّويل مستلزم لكون الخطّ القصير محدوداً حتّى يحكم عليه بأنَّه أقصر وعلى ذاك بأنّه أطول . . . هذا ، ولا يزال في النفس من البرهان شيء .

أولاً: فقوله: (الزّائد على المتناهي) لا يخلو من نظر إذ المفترض أنّه ليس بمتناهٍ من جانب الرأس والبداية . . .

وثانياً: أنّ انقطاع التامّ بسبب التطبيق خلاف لما افترضتموه غير متناهٍ، لأنَّ الانقطاع موقوف على تحقُّق حدٍّ للخطّ، فلا ينقطع إذا كان غير متناه .

وثالثاً: قد وقع الخلط بين اتّصاف الجزء والكلّ بصفة وبين تساويهما ولا مانع من الأوَّل فإن الكلَّ إذا كان متناهياً يكون جزؤه كذلك وإذا كان الجزء غير متناه يكون الكلُّ كذلك .

ورابعاً: أنَّ بداهة استحالة تساوي الكلّ والجزء إنّما يكون في أمور متناهية، وأمَّا الحكم باستحالة تساويهما في أمور غير متناهية فهو قياس غير المتناهي على المتناهي بلا دليل .

وخامساً: أنَّ البرهان على فرض تماميّته غير جارٍ لإثبات تناهي العلل إذ نقص قطعة من سلسلة العلل مستلزم لفناء السِّلسلة ضرورة، إذ تنتفي العلّة بانتفاء معلولها، ويستحيل الانفكاك والفصل بين العلّة والمعلول . فيفيد البرهان لإثبات تناهي الأبعاد .

تنبيه: قد تبلور ممَّا ذكرنا لاستحالة لا تناهي العلل الفاعليَّة استحالة لا تناهي العلل الماديَّة أو الصوريَّة أو الغائيَّة حال كون غير المتناهي موجوداً بالفعل .

أضف على ذلك أنَّ عدم التناهي في أجزاء كلٍّ من المادَّة والصُّورة مستلزم لتركُّب كائنٍ متناهٍ بالفعل، من عناصر غير متناهية بالفعل، وذلك مجتمع للنقيضين .

نعم استحالة تقوُّم ماهيَّةٍ بأجناس متسلسلة غير متناهية بالفعل محلُّ

نظر. لأنَّ الأجناس المترتِّبة كلّها موجودة بوجود واحد لا بوجودات متمايزة وهي المستحيل. وأمّا وجود غايات غير متناهية بمعنى عدم إمكان وجودها بالفعل فهي أيضاً محلُّ نظر بل منعٌ، وذلك من أجل عدم استلزام موجودات غير متناهية بالفعل إذ كلُّ غاية قبل حصولها معدومة، وبعد حصولها أمرٌ متناه.

التسلسل التعاقبي

قد تلونا عليك أنَّ التسلسل التعاقبي عبارة عمَّا يكون الموجود بالفعل إحدى حلقات تلك السلسلة، وأنَّه بزوال كلِّ حلقة تَحدث حلقة أخرى، وهكذا من دون أن تكون بداية للسلسلة ونهاية، فتكون السلسلة أزليّة وأبديّة. أو تكون أزليّة فقط.

ومن الواضح أنَّ مثل هذا التسلسل مستحيل أيضاً. وذلك من أجل عدم وجود علّة تامّة لكلِّ حلقة لأنَّ الحلقة السَّابقة ليست بعلّة تامّة للّاحقة وإلاَّ لانْتَفت اللاَّحقةُ بانتفاء السابقة.

كما أنّه ليس لمجموع السلسلة علّة تامة حسب المفترض واستحالة وجود الكائن من دون علّته التامة من البديهيّات.

ونزيدك توضيحاً ونقول: إن كانت الحلقة السابقة علّةً تـامّـةً للّاحقـة يجب انتفاء الثانية عند انتفاء الأولى. وإن لم تكن، فوجود الثانية مستحيل استحالة وجود شيء من دون علّته التامّة فوجود الحلقة الثانية مستحيلٌ في كلتا الصُّورتَين.

وإذا قلنا بوجود علل أُخرى لكلِّ حلقة، هي خارجة عن السِّلسلة بحيث لا تَحدث حلقة إلاَّ بعد حصول جميع تلك العلل سواء أكانت داخلة في السّلسلة أم خارجة، ليكون بمجموعها علة تامّة مركّبة من المعِدِّ وهو

الحلقة السّابقة ومن غيره من أسباب وشرائط وعدم موانع ممّا له دخلٌ في حصول الحلقة.

ويجري البحث عن علّة وجود تلك العلل وعلّة عللها حتّى ينتهي الأمر إلى أعداد من التسلسل الجماعي المستحيل.

برهان آخر: في صورة افتراض العالَم بأسره إحدى حلق السِّلسلة. فنقول: إنَّ الحلقة التالية غير ضروريّ الوجود عند وجود الحلقة السَّابقة إذ المفترض أنَّ السابِقة ليست بعلّة تامّة للَّاحقة بل هي ضروريُّ العدم لاستحالة وجود معلول من دون علّته التامّة. فيجب أن يكون العالَم معدوماً بالفعل.

ونزيدك بياناً ونقول: كونُ الحلقة السابقة علّة معدّة مستلزمة لتحقُّق علل أخرى غيرها حتى توجد الحلقة اللاَّحقة، وأقل تلك العلل اثنتان: المقتضي، والشرط. إذن لكلِّ حلقة عللٌ ثلاث. علّتان منها محقّقة الوجود ومتلازمة لوجود المعلول. ويجب أن تكون لكلٍّ واحدة من تلك العلل عللٌ ثلاث. كما تكون لكلٍّ واحدة منها عللٌ ثلاث. وهكذا إلى غير النهاية، وتكون الحلقة الأخيرة المعاصرة كرأس مخروط مقلوب يتصاعد إلى القاعدة فإنّه بإزاء كلِّ موجود متأخِّر، موجوداتٌ ثلاثة متقدِّمة عليه.

ويستلزم ذلك أن يكون العالم كلّما يرجع إلى الوراء يكون أوسع نطاقاً وأكثر عنصراً وكلّما يتقدّم إلى الأمام يصير أضيق نطاقاً وأقلّ عنصراً. وذلك خلاف المشاهد في سنن المواليد الثلاثة: الإنسان والحيوان والنبات.

وإذا لم تنتهِ العللُ إلى علّة واحدة بسيطة لزم تقدُّم الكثرة على الوحدة وهو مستحيل لتقوُّم الكثرة بالوحدة.

العلّة الأولى

وأنت بعد اعتراف عقلك باستحالة التسلسل الجماعي يعترف عقلك بانتهاء سلسلة الكون إلى علّة غير معلول. وإنَّها العلَّة الأولى. وعلَّة علل الكونية. فهي موجودة محقَّقة باقية، فإنّ معلولاتها موجودة محقّقة باقية.

ونزيدك برهاناً ونقول: استحالةُ خروج العالم بنفسه من العدم إلى الوجود تدلُّ على وجود علَّة له. وإلاَّ لزم علِّيَّة المعدوم لإيجاد نفسها. وذلك مستحيل.

ونُضيف على ذلك أنَّ كلَّ جزء من أجزاء العالم معلولٌ لعلَّته من دون ريب.

فالعالم كلُّه معلول من أجل جريان حكم الأجزاء على الكلّ. فالعالم مستحيلُ الوجود من دون علَّةِ العلل، ولا علّة لها. لعدم كونها مسبوقة بالعدم. فهي أزليَّة.

ولو كانت علَّة العلل مسبوقة بالعدم لاستحال خروجُها من العدم إلى الوجود. كيف وهي العلَّة الأولى، فلا علّة لها. بدليل استحالة عليَّة العدم لإيجاد نفسه.

ثم إنَّ العلَّة الأولى باقيةٌ وأبديَّةٌ كما هي أزليَّة. لأنَّ انتفاء كائن موجود ليس إلاَّ بزوال علَّته ولا علَّة للعلَّة الأولى فهي باقية بنفسها.

ولاستحالة صيرورة الشيء علَّةً لعدمِه إذ لا عليَّة بين النقيضَين. فالعلّة الأولى باقيةٌ غير داثرة والعالَم باقٍ ببقائها.

واعلم أنَّ العلَّة الأولى هي علّة العلل. وهي علّة لجميع المعلولات، بالواسطة أو بلا واسطة لأنَّ علَّة العلَّة هي علّة لمعلولها اقتضاءً لقانون

العليَّة. كما أنَّ معلول المعلول معلول للعلّة الأُولى قضاءً من قانون العليَّة البديهيَّة.

فلا معلول في العالم إلاَّ وهو معلولُ العلَّة الأولى، فهي علّة لكلِّ كائن موجود ونزيدك برهاناً ونقول: إنَّ كلَّ علَّة من العلل الموجودة في العالم مشتملة على ماهيَّةٍ ووجود.

أمّا الأولى فلأنَّ تميُّز كلِّ حقيقةٍ عن غيرها إنَّما يكون بماهيَّتها. وامَّا الثاني فلأنَّه مفترض الوجود. وقد ثبت حاجة الماهيَّة إلى علَّة الوجود لتكون موجودة، وتلك هي العلَّة الأُولى. ولولاها لم توجد علّة في العالم. فلا كائن ولا موجود.

ونقول: إنَّ العلَّة الأولى غير مسبوقة بالعدم فليست بحاجة إلى علَّة للدخول في دار الوجود. وبذلك تبيَّن ضعفُ ما حكي عن ـ راسل ـ من إنكار العلّة الأُولى محتجّاً بأنّ ما نراه من كل ظاهرة مسبوقة بعلّة. فيجب أن تكون العلَّة الأولى مسبوقة بعلَّة وهكذا. فليس في عالم الكون علَّة أولى...

وَجْهُ الضَّعف أنَّ العلَّة الأولى ليست مسبوقةً بالعدم لتكون بحاجة إلى العلَّة من أجل الدخول في دار الوجود. ثم إنَّ العلَّة الأولى ليست بظاهرة بل هي مظهرة للظواهر، لكونها علَّة أُولى.

وممَّا يجدر بالذِّكر أنَّ تصوُّر مفهوم العلّة الأولى مستلزم للتصديق بوجودها.

لأنَّ العلّة الأُولى، هي الَّتي تكون غنيَّةً عن العلّة، فهي موجودة ولو كانت بحاجة إلى علَّة لم تكن علّة أولى.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأوّل: يجب أن تكون العلّة الأولى بسيطة. لا جزء لها بأيّ معنى من المعاني.

إذ لو كانت مركّبةً لكانت بحاجة إلى أجزائها ولكان لكلٍّ جزء منها عليّة لوجودها... والعلّة الأولى غنيّة عن العلّة.

ولأنّ العلّة سابقة على المعلول بحسب الوجود كما مرَّ، فيجب أن تكون العلّة الأولى سابقة بحسب الوجود على أجزائها لأنّها العلّة الأولى. كما يجب أن يكون أجزاؤها متقدِّمة عليها بحسب الوجود لتقدُّم الجزء على الكلِّ. فكلٌّ من الجزء والكلِّ متقدِّم بحسب الوجود على الآخر، ومتأخّرٌ بحسب الوجود عن الآخر وذلك مستحيل، ويستلزم منه كون العلّة الأُولى موجودة ومعدومة قبل أجزائها. كما يلزم منه كون كلِّ جزءٍ منها معدوماً وموجوداً قبلها.

الثاني: أنَّ العلّة الأُولى لا ماهيّة لها، فهي صرف الوجود.

إذ لو كانت ذا ماهيّة لكانت مركّبة من الوجود والماهيّة. وإنَّ الماهيّة مركّبة من جنسٍ وفصل. وقد ثبت بساطتُه.

ولو كانت ذا ماهيّة لكانت بحاجة إلى العلة، لأنَّ الماهيّة ملاك الافتقار إلى العلّة. ولو كانت ذا ماهيّة استحالت عليّتُها لما يخالفها في الماهيّة، إذ السِّنْخِيَّةُ معتبرة بين العلّة والمعلول. فلم تكن علّة العلل. ولم تكن علّة أُولى.

ثم إنّ العلّة الأُولى علّةٌ لجميع الماهيّات الموجودة. والعلّة غير المعلول. فالعلّة الأُولى غير الماهيّة... فالعلّة الأُولى. وجود صرف وبحت الوجود.

الثالث: العلّة الأُولى كلّه الكمال، وكلُّ الكمال.

أمّا كلّه الكمال فلأنّه بسيط ولو لم يكن كلّه الكمال لزم تركُّبه من الكمال وغيره.

ولأنّه وجود صرف، والوجود كلُّ الكمال. إذ العدم ليس بشيء ليكون كمالاً، وأمّا الثاني، فلأنَّه لو لم تكن العلَّة الأُولى كلّ الكمال لزم أحد الأمريَن المستحيلَين:

إمَّا خروج الشيء من العدم إلى الوجود بلا علَّة أو كون الفاقد مُعطياً. لأنَّ الكمال من الحقائق الوجوديَّة فلو كان موجوداً بنفسه في العالم لزم الأوَّل. ولو كان موجوداً بسبب علَّة فاقدةٍ له لزم الثاني.

فالعلّة الأولى موصوف بجميع صفات الكمال عالمٌ، قادرٌ، حيٌّ، حكيمٌ مُريدٌ، عاقلٌ، وغير ذلك.

الرابع: العلّة الأولى واحدٌ لا يتعدَّد. إذ لو كان متعدّداً لزم تركُّبه من ما به الاشتراك وما به الامتياز، وقد ثبت كونه بسيطاً. لأنّ العلّتين المتعدِّدتين مشتركتان في الموجوديَّة. وإنَّ التعدُّد قاضٍ بامتياز كلٍّ منهما عن الآخَر ولولا ذلك لم يحصل التعدُّد.

ولأنّه لو كانت متعدِّدة لزم زوال حقائق الأشياء عن ذواتها، فلا يحصل حقيقة ذاتيَّة لكائنٍ في العالم. إذ تقتضي ذاتُ كلٍّ منهما معلولاً مبايناً لما تقتضي ذاتُ الآخر. إذ المفترض أنَّ العلّتين متباينتان بحسب الذَّات.

إذن يكون كلّ شيء متقوِّماً بحقيقتَين متغايرتَين لتكون النَّار حال كونها ناراً ثلجاً!. إذ النار الّتي هي مقتضى ذاتِ أحدهما مباينٌ للنَّار الّتي هي مقتضى ذاتِ الآخر.

ويزول بتعدُّدهما الحُسن والقُبح عن الأشياء لتطلُّب كلٍّ منهما حُسناً مضاداً لما يتطلَّبه الآخر فيتقوَّم الجَمال بالقُبح ويتقوَّم القبح بالجَمال. وذلك اجتماع الضدَّين المستحيل.

الخامس: أنَّ عليّة العلّة الأُولى للعلل العالميّة ليس من قبيل عليّة البنّاء للبناية فإنّه علّة معدّة للبناء فتبقى البناية عند انتفاء وجود البنّاء بل عليّة العلّة الأولى علّة تامّةٌ ينتفي العالم عند انتفاء فاعليّته ويبقى عند بقاء فاعليّته. ويستحيل وجود العالَم من دون العلّة الأولى استحالة وجودِ المعلول من دون علّتِه.

ثم أنَّ العلّة الأولى فاعلٌ تامٌّ مختار في فاعليّته، يقبِض متى يريد ويبسُط متى يريد وليس بفاعل موجب. لأنَّ الفاعل الموجب ناقص الفاعليّة ولا سبيل إلى النَّقص في ذات العلّة الأولى، فقد عرفت قيام البرهان على أنَّه كلُّ الكمال.

السادس: للعلّة الأُولى أصناف من المعلول. فمن فاعل بالطبع، لا يَدري ما يَفعل ولا يَعرف ما يَعمل نظيرَ المكائن والمحرّكات المصنوعة. ومن فاعل بالقصد يَفعل بإرادته وله شعور بفعله، كما يكون له غاية من فعله. فإنّ للغاية صلةً بالشُّعور بالفعل. والفعل ينبت من الشعور بالغاية.

وهل الفاعل بالقصد مجبورٌ في أفعاله من جانب العلّة الأُولى؟. أم مفوَّض إليه أفعالُه؟.

والجبر صدور فعل عن فاعل بالإرادة خلافاً لإرادته، بسبب قهر قاهر.

والتفويض كون الفاعل علّة تامّة لفعله، بحيث لا دَخْلَ للعلّة الأُولى في صدور الفعل عنه وتحقيق مراده. فهل الإنسان فاعل بالجبر في أفعاله؟. أم هو فاعل بالتفويض؟.

قد يقال: إنَّ قانون العليّة، يقتضي الجبر، وذلك من أجل فناء الفاعل بالقصد تجاه علّته، ولأنّه لا استقلال له بحسب الوجود تجاه علّته. فالإنسان غير مستقلٍّ في أفعاله. وبتعبير آخر وجود العلّة التامّة لوجود الفعل يجعله

ضروريَّ الوجود، وعدم وجود العلَّة التامّة له يجعله ضروريَّ العدم. فأين الإمكان؟! وأين الاختيار؟!.

والتحقيق الفلسفي يحكم باستحالة الجبر، وبأنَّه توهُّمٌ باطلٌ نشأ من البُعد عن معرفة قانون العليَّة، لأنّ المعلول كما هو في ذاته تابع لعلَّته فهو في أفعاله تابع لعلَّته أيضاً. فإن جعله فاعلاً بالطبع فالمعلول في أفعاله فاعل بالطبع وإن جعله فاعلاً بالقصد فهو يفعل بالقصد.

وكما لا يصدر فعل عن فاعل بالطبع على خلاف طبعه كذلك لا يصدر فعل عن فاعل بالقصد على خلاف قصده ويستحيل صيرورة الفاعل بالقصد مجبوراً في أفعاله دائماً من جانب علَّته، إذ ذلك نقض لعليَّته. فإنَّ العلَّة الأولى جعل الفاعل بالقصد ذا إرادة ليكون فاعلاً بالقصد مخيَّرا في أفعاله. فلو كان مجبوراً في فعله لزم خلاف ما يقتضيه قانون العليَّة وخلاف ما تتطلَّبه العلَّة من عليّته وذلك مستحيل.. ولو كان الفاعل بالقصد مسيَّراً من جانب العلَّة الأولى لا مخيَّراً لزم اللغو في اتِّصاف الفاعل المريد الشَّاعر، بالإرادة والشعور.

وأمّا مسألة وجوب الفعل عند تحقُّق علَّته، واستحالته عند انتفاء علَّته فلا ينافي الإمكان، ولا يستلزم صيرورة الفاعل بالإرادة مجبوراً في فعله لأنّ إرادة الفاعل من مكوِّنات علَّة فعلِه بل هي الجزء الأخير من العلَّة التامّة لفعلِه. وإنَّ توقُّف الفعل على إرادة الفاعل وصدوره عن إرادته يخرجه عن كونه فاعلاً بالجبر.

وقد تبيَّن ممَّا ذكرنا أنَّ العقل لا يجوِّز الجبر من جانب العلَّة الأُولى بالنسبة إلى معلولاته، جوازاً عقليّاً. ولكنْ لمَّا كان العالَم دار التزاحم والتصادم الَّذي هو خير طريق للرقيِّ البشريِّ، يحتِّم القويُّ رأيَهُ على الضَّعيف ويَفرض سلطانَه عليه فقد تُكَشِّفُ طاقةٌ تمنع النَّار من الإحراق.

ثم إنَّ التحقيق الفلسفي يُفيدنا أنَّ التفويض مستحيلٌ، لأنَّه مستلزم لإنكار وجود العلَّة التامَّة بعد الاعتراف بها. فالتَّفويض باطلٌ ببرهان الخلف. على أنَّ إنكار العلَّة التامّة إنكار لوجود عالَم الكون.

وقد توهَّمه اليهود، وتبعه من تبعهم إذ لم يميِّزوا بين معاني العلل وخلطوا بين المفهومَين للفاعل: العلّة التامّة، والمعدّ، ولم يصلوا إلى مغزى فاعليَّة الفاعل التامِّ. فقالوا: لو انعدمت العلَّة الأولى لم يضرَّ ذلك بوجود العالَم. وعليه لا سلطان له في صدور الأفعال من الكائنات كما لا سلطان له في بقاء العالَم...

وأنت بعد معرفة المغزى من العلَّة التامَّة، تعرف فساد هذا الكلام لدى العقل إذا العلَّة التامَّة ما يوجد العالَمُ بوجوده وينتفي بانتفائه. كما أنَّ العليَّة تقتضي فناء المعلول تجاه علَّته. فالتفويض ضدٌّ لقانون العليّة.

وغير خاف على فهيم أنَّ العلل الوسطَى فانية تجاه العلَّة الأولى ولا استقلال لها في الوجود إذ الكلُّ معلول لها فهي علَّة العلل. فالتفويض مستحيل بحكم قانون العليَّة. ومن تفوَّه بالتفويض زعم أنَّ العلَّة الأولى بمنزلة الصانع لصنائعه، ولم يميِّز بين عليَّة العلَّة التامَّة وبين عليَّة المعِدّ، فإنّ صنفاً من المعدّ يسمّى بالفاعل في عرف النّاس كالبنَّاء والنجّار فالبحث الفلسفي قاض بأنَّ الفاعل بالقصد حرٌّ في آرائه وإراداته وأفعاله وأنّه مخيَّر في جميع ذلك إن شاء رأى وفعل وإن لم يشأ لم ير ولم يفعل. فهو غير مسيَّر ولا مجبور من جانب من جاء به في عالم الكون في أيِّ رأي ومعتقد وأيّ فعل ومشيئة.

تنبيه: إنَّ الإنسان، وهو من أصناف الفاعل بالقصد، ليس بعلَّة تامة للأفعال الصَّادرة عنه بإرادته وإنّ فاعليَّته لتلك الأفعال، إمَّا من قبيل المقتضي أو جزء المقتضي.

وإنَّ هناك عللاً أُخرى لها مشاركةٌ في عليّة صدور الفعل عنه، كالمادَّة الخارجيَّة، وحضورها وموافقة الزَّمان والمكان. وكصحَّة الجوارح الفعَّالة ومطاوعتها للإرادة وغير ذلك ممّا له تأثيرٌ في صدور الفعل، نعرفه أو لا نعرفه، فإذا اجتمع الكلُّ تتحقَّقُ العلة التامَّة ويجب الفعل.

العلّة المحدثة والعلّة المبقية

تنقسم العلَّة إلى علَّة الحدوث وعلَّة البقاء، لأنَّ الماهيَّة كما تكون بحاجة إلى العلَّة في حدوث الوجود لها، كذلك تكون بحاجة إلى العلَّة في بقاء وجودها.

لأنّ عدم اقتضاء ذاتها الوجود متحقِّق في الحالين، فهي مفتقرة إلى العلَّة في الحالين والفقرُ لها أزليٌّ وأبديّ. فالماهيَّة موجودة ما دام يفاض عليه الوجود كما أنَّ العالم مضيءٌ ما دامت الشمس طالعة. فالعالَم كما كان بحاجة إلى العلَّة في الحدوث يكون بحاجة إليها في البقاء.

إنَّ الحدوث وجود بعد العدم، وإنّ البقاء وجود بعد الوجود. ولم تنقلب حيثيَّة ذات الماهيَّة بعد أن اتَّصفت بالحدوث، لاستحالة تفكيك الذَّاتي عن الذَّات، فهي ممكنة بعد الوجود. ولو كانت غنيَّةً عن العلَّة في البقاء لصارت واجبةً وذلك مستحيل فالماهيّة لا تقتضي الوجود وإن كانت موجودة، وبحاجة إلى العلَّة عندما كانت موجودة، غايةُ الأمر تختلف أحوالُ الماهيَّة بحسب اختلاف خصوصيَّات العلل. فقد تكون العلل المحدثة في ماهيَّة، هي المبقية. وقد تغاير علَّة الحدوث عن علَّة البقاء.

كما أنَّ العلَّة الماديَّة قد تقوم مقام المعِدِّ المسمَّى بالفاعل. وتصير علَّة للبقاء في كثير من الصنائع البشريَّة وغيرها.

وقد تبيَّن بذلك أنَّ بقاء المعلول يكشف عن بقاء العلَّة لاستحالة بقاء المعلول عند انتفاء العلَّة فالمنتفي علَّة الحودث والباقي علَّة البقاء .

العلَّة البسيطة

قالوا : إنَّ الواحد، لا يصدر عنه إلاَّ الواحد . وإنَّ الواحد لا يكون صادراً إلاَّ عن الواحد . ويقصدون من الواحد المصدر، العلَّة التامَّة البسيطة من جميع الجهات .

ومن الواحد الصَّادر، البسيط من جانب الصدور وهو البساطة بحسب الوجود . ومقصودهم من الصُّدورُ المباشرُ وبلا واسطة .

فلهم دَعْوَيان :

وبيِّنتُهُم على الدَّعوى الأولى : أنّه قد ثبت بالبداهة والبرهان، وجوبُ مناسبةٍ بين العلَّة ومعلولها . تلك الَّتي تحتِّم صدورَ معلولٍ خاصٍّ عن علَّة خاصَّة . فلو صدر معلولان متباينان عن علّة واحدة بسيطة لزم تركُّبها من مناسبتَين لكلٍّ منهما عليَّة لمعلول، وذلك خلف .

وإذا كان المعلولان فَرْدَيْنِ من حقيقة واحدة، فالصَّادر هو الجامع المشترك وهو واحد . وبتعبير ثانٍ : أنَّ العلَّة البسيطة هي صِرْفُ الوجود، لا يَشوبه غيرُه، فالصَّادر عنه هو الوجودُ دون غيره لقانون اشتراط المناسبة بين العلَّة والمعلول .

فالمصدر هو الوجود، كما أنَّ الصَّادر هو الوجود . والاختلاف بين الوجودَين هو الاختلافُ في الكمال والنقص، المتحقِّق بين العلَّة والمعلول .

واعتُرض عليه بأنَّ هذا القول يستلزم عجز العلَّة الأولى عن إيجاد أكثر من معلول واحد، وفيه تقييد لِقُدرتها وهو خلاف ما قام عليه البرهان من

قدرتها وكمالها غير المتناهي. وأُجيبَ عن الاعتراض بأنَّ القدرة مُطلقة. وأنَّ التكثُّر محقَّق وأنَّ الصَّادر الأوَّل كلُّ الأشياء ومصدرٌ لها، فكلّ كـائـن هـو معلول للعلَّة الأولى إمَّا بلا واسطة أو مع الواسطة، لأنَّه إمَّا معلولٌ لها، أو معلولُ معلولٍ لها، أو معلولُ معلولِ معلولٍ لها، وهكذا إلى انتهاء السِّلسلة. ومقدُور المقدور، مقدورٌ حقيقة. فالقدرة عامةٌ ومصدرٌ لوجود جميع الأشياء. فأين العجز وعدم الاستطاعة لإيجاد أكثر من معلول واحد؟!.

ويمكن التقصي عن الاعتراض بأن يقال:

إنَّه ناشيءٌ من توهُّم أنَّ العلَّة الأولى فاعلٌ بالطبع لا بعلمه وإرادته. وهذا توهُّم باطلٌ ومعنىً مستحيلٌ. فإنَّ العلَّة الأولى فاعلٌ بإرادته وعالِمٌ بفعله، وكونه وجوداً بسيطاً غير متناه بحسب الشّدة والكمال لا يصدر عنه إلاَّ الوجود، لا ينافي صدور الكثير منه ليستلزم العجز في ذاته، إذ له أن يصدر بإرادته وجوداً شديداً كما له أن يصدر وجوداً ضعيفاً أو متوسِّطاً. فمعلول العلّة الأُولى حال كونه متكثِّراً، واحدٌ بحسب الحقيقة، فليس الصَّادر عنه إلاَّ الوجود وليس في عالَم الكون شيءٌ غير الوجود لتكون العلَّة الأُولى عاجزاً عن صدوره...

وله صنفان من المعلول، معلولات بلا واسطة، ومعلولات مع الواسطة.

وأمَّا إقامة البينة لصحَّة الدَّعوى الثانية وهي أنَّ الواحد، لا يصدر إلاَّ عن الواحد، فلا يجوز أن تكون لمعلولٍ واحد بسيط علَّتان متباينتان لا معاً ولا متبادلاً ولا متعاقباً.

فنقول: لو كانت المناسبة الذاتيَّة واقعةً بين إحدى العلَّتين المفترضتَين، فهي العلَّة دون غيرها، إذ لا مناسبَة بينه وبين المعلول. ولو كانت تلك المناسبة متحقِّقة في كلٍّ واحدةٍ من العلَّتين، فالجامعُ المشترك بينهما هو العلَّة، وهو واحد.

كيفيَّة العليَّة للوجود والعدم

إنَّ العلَّة التامَّة لوجود المعلول واحدةٌ، وبوجودها يوجد المعلولُ سواء اكانت العلَّة بسيطة أو مركَّبة. فإذا كانت مركَّبة ينتفي المعلول بفقد أيّ جزءٍ أو شرطٍ منها، فضلاً عن انتفاء كلّها. وعليه تكون علَّة الوجود واحدة (وإن كانت متبادلة) ولكن علَّة العدم متعدِّدة - فقد تكون علَّة الوجود أمراً عدميّاً كالمعِدِّ وكعدم المانع. وقد تكون علَّة العدم أمراً وجوديّاً مثل وجود المانع الّذي يمنع عن تأثير المقتضي. وإن كان مرجع الأوّل إلى الوجود ومرجع الثاني إلى العدم وهو فقد القابليَّة.

البختُ والاتِّفاق

مَنْ عَرف استحالة حدوث الشيء من دون علّة، يستطيع أن يعرف مغزى البخت وحقيقة الاتِّفاق ونحو ذلك ممّا توهَّم حدوثه في عالَم الكون من دون علَّة فاعليَّة أو علَّة غائيَّة لفاعل مُريد.

فإنَّ التوهُمَّ باطلٌ، وإنَّ خروجَ شيءٍ من العدم إلى الوجود مستحيلٌ بلا علَّة فاعليَّة. ثم إنَّ العلَّة الغائيَّة تفيد الفاعليَّة للفاعل ولولاها لم يكن الفاعل فاعلاً مصدراً لفعل، ويستحيل فاعليَّة الفاعل المريد. من دون غايةٍ لفعله.

والحقيقة أنَّ الحوادث الكونيَّة الّتي تسمَّى بالاتِّفاق أو بالحظِّ والنَّصيب، لها عللٌ خفيةٌ من فاعل، وغاية الأمر أن البشر لم يعرفوا تلك العلل، لأنَّ العلل الطبيعيَّة نوعان: جليَّة وخفيَّة.

وقد عرف البشر، الجليَّة منها، وأمَّا الخفيَّة فقد عرفوا بعضها، ولكنّهم لمَّا توهّموا قَصْرَ العللِ على ما عرف، آمنوا بالبخت والاتِّفاق وتوهّموا أنَّ العثور على الكنز عند حفر البئر اتِّفاق حسن، وأنَّ دخول الغرفة لأخذ

شيء وسقوط سقفها اتِّفاق سيِّء. وعدَّوا الأوَّل من حُسن الحظّ كما عدَّوا الثاني من سوء الحظِّ. وذلك خطأٌ، لأنَّ هذه الأمور معلولةٌ لعللٍ خفيَّة لم تُعرف، ربَّما تنكشفُ في المستقبل.

ونُسب إلى الفيلسوف الإغريقي ـ ديمقراطيس ـ القول بأنَّ كينونة العالَم حصلت من الاتِّفاق فقال: إنّ الجسم مؤلَّف من أجرام صغار صلبة غير قابلة للانكسار، وكانت مُنْبثَّة في خلاءٍ غير متناه. وتلك الأجرام متشاكلةُ الطِّباع مختلفةُ الأشكال دائمةُ الحركة. فاتَّفق مصادفةُ جملةٍ منها واجتمعتْ على هيئة خاصَّة فكان هذا العالَم...

أولا: هذا الكلام لا يخلو من ضعف، لأنَّ حركة تلك الأجرام الصِّغار إن كانت إراديَّة فالاتِّفاق غير حاصل. إذ الإرادة غير مُنفكَّة عن فاعلٍ مُريد، وعن غايةٍ لفعله.

وإن كانت طبيعيَّة يستحيل المصادفة بينها لأنَّ الأفعال الطبيعيَّة الدائمة على وتيرة واحدة ولا تختلف. كما هو الحال في حركات أجزاء الذَّرة. فإنَّها دائمة لا تقع المصادفةُ بينها أبداً.

وثانياً: أنَّ تلك الأجرام هل كانت موصوفة بقوَّةٍ جاذبةٍ، وماسِكةٍ أم لا؟

فإن كانت موصوفة بها لم تحدث أيَّة حركة لواحد منها بعد حدوثها، لصيرورتها مجتمعةً متماسكةً من بدء حدوثها. وان كانت غير موصوفة بها لم يحدث لها اجتماعٌ، كما لم تحدث لمجتمعها هيئةٌ خاصَّةٌ، إذ الحركةُ مانعةٌ عن الاجتماع كما هي مانعةٌ عن الالتصاق، فلا يحدث لها شكل خاصٌ. إنَّ الحركة تمزِّق المتَّصل، وتفرِّق المجتمع.

وثالثاً: إنَّ اجتماع أجزاء متشاكلةِ الطبيعة لا يوجب تكوُّنَ طبيعةٍ ثانية للكُل. فاجتماعُ قطرات من الماء، وإن يشكِّلْ بحراً ولكنَّه لا يولِّد ناراً.

فمن أين حدثت طبائع كونيَّة مختلفة الذَّوات؟!.

ورابعاً: يقع التساؤل عن سبب حدوث تلك الاجرام، وعن العلَّة لدخولها في دار الوجود كما يقع السؤال عن علَّة بقائها في عالم الكون!. إذ يستحيل الحدوث من دون سبب كما يستحيل البقاء من دون علَّة.

وخامساً: يقع التساؤل عن مكان تلك الأجرام إذ يجب وجودُه قبل تلك الأجرام، فإنَّ المكان من الشرائط الوجوديَّة لكلٍّ جرم ويستحيل تحقُّقه بدونه.

ثم يَحدث سؤالٌ عن علَّة وجود المكان، وعمَّا هو السبب للفضاء الّتي هي ظرفٌ لتلك الأجرام، إذ يستحيل تحقُّق مكان بلا علَّة فإنَّ المكان ليس بضروريٍّ الوجود حتى يكون غنيّاً عن العلَّة.

وحدة القابل والفاعل

الفاعل أحد العلل الأربع لوجود شيء كما يشهد بذلك وقوفُه تجاه القابل. ونقصد من القابل ما قام به فعل الفاعل. فهو الحامل لمفعول الفاعل ويساهم معه في حصول ذلك المفعول لأنَّه بحاجةٍ إليه كما هو بحاجةٍ إلى الفاعل. فالقابل هو العلَّة الماديَّة لوجود شيء.

إذا تبيَّن ذلك فنقول: إنَّهم اختلفوا في جواز كون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً، على قولَين. فالمشهور بين قدمائنا استحالة صيرورة شيء واحد من حيث هو واحد فاعلاً وقابلاً. واحترزوا بقيد الحيثيَّة عن الأنواع الماديَّة التي تفعل بصورها وتقبل بموادِّها. كالنَّار التي تفعل الحرارة بصورتها وتقبلها بمادَّتها...

ولأحد أن يقول إنَّ النَّار طاقةٌ بسيطة وصورة وجوديَّة صِرفةٌ لا مادَّة

لها . وأمّا وقودها فليس بداخل في حقيقة النّار بل هو علّة ماديّة لها فهو من قبيل المعِدّ .

وذهب المتأخّرون إلى جواز كون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً .

واحتجّ القائلون بالاستحالة بحجّتَين :

الأولى: أنَّ الفعل والقبول أثران متغايران، فلا يصدران عن واحد من حيث هو واحد، بناء على القاعدة المسلَّمة عندهم من أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلاَّ الواحد .

الثانية: أنَّ نسبة القابل إلى مقبوله نسبة إمكانيَّة، بمعنى جواز انفصاله عنه ونسبة الفاعل إلى فعله نسبة ضروريَّة، بمعنى استحالة انفصال الفعل عن فاعله. فلو كان الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً كانت نسبته إلى الأثر المقبول إمكانيةً وضروريَّةً، وهما متنافيان. وتنافي اللّوازم يستلزم تنافيَ الملزومات .

وفي كلتا الحجَّتَين نظرٌ، إذ نناقش معهم في صغرى الحجَّة الأولى ونقول :

اولاً :

إنَّ القاعدة المسلَّمة تخصُّ البسيط من جميع الجهات فلا تتناول الطبائع الكونيَّة الّتي هي مركّبة من الوجود والماهيَّة. كما أنَّ ماهيَّتها مركَّبة من الجنس والفصل، فهي ليست ببسيطة وواحدة حتى لا يصدر عنها إلاَّ الواحد .

وثانياً :

إنّ القبول ليس بأثر صادر من الشيء ليكون ثاني أثرٍ له، بل هو صفة

للشيء. وصفة الشيء أعمُّ من أثره. فأثر الشيء واحد. وهو فعله دون غيره.

ونناقش معهم في الحجّة الثانية فنقول: إنَّ تنافيَ اللَّـوازم يستلـزم تنـافيَ الملزومات إن كانت اللّوازم من الأمور الحقيقية كالحرارة للنّار، ولكن النسبة اعتباريَّة، وليست من الأمور الحقيقيَّة. وتنافي اللّوازم الاعتبارية لا يكشف عن تنافي ملزومها وتعدُّده.

واحتجَّ القائلون بالجواز بلوازم الماهيَّات سيَّما البسائط، فإنَّ الماهيَّة فاعلة للازمها حال كونها قابلة له.

وبالمفاهيم المنتزَعة عن ذات الواجب كوجوب الوجود والوحدانيَّة، فإنَّ الذّات فاعل لمثل ذلك وقابل له.

ونناقش معهم في الحجَّتين معاً: أنَّهما على فرض تسليم صحَّتهما يدلاَّن على معنى أخصّ من المدَّعى، إذِ المدَّعَى عامٌّ، وهو جواز وحدة القابل والفاعل مطلقاً، وهما لا يدلاَّن إلاَّ على تحقُّقه في الموردَين الخاصَّين.

ويَرِدُ على الحجَّة الأولى أنَّ ذلك خارج عن محلِّ النزاع فإنَّ الكلام في اللَّوازم الحقيقيَّة، ولازمُ الماهيَّة أمرٌ اعتباري، وحكمُه حكمُ الماهيَّة. كما أنَّ النزاع متناول لصواحب الشيء الاتِّفاقيَّة الَّتي قد تفترق عنه.

وَيَرِدُ على الحجَّة الثانية أنَّ الوحدة ووجوب الوجود عينٌ لحقيقة الواجب وليس بلازم لها وهذا خروج عن محلِّ النزاع لأنَّ البحث إنَّما يعمُّ القابل الذي مقبوله من قبيل المحمول بالضَّميمة، بل لعلَّة العمدة في البحث.

والحقُّ هو القول بالتفصيل تبعاً للحكيم العظيم (صدرا) في أسفاره فنقول:

إنّ من القوابل ما لا يتوقَّف اتِّصافها بالمقبول على حصول انفعال فيه، فلا مانع من وحدة القابل والفاعل في هذا الصِّنف. كالعرض الذي ينشأ من معروضه فإنَّ المعروض قابل له حال كونه فاعلاً له. ومنه اتِّصاف النَّار بالحرارة فإنَّها قابلةٌ لها حال كونها فاعلةً لها. ومنه اتِّصاف الحرارة بالحركة. واتِّصاف جميع الطاقات المتحرِّكة بها. ومنه اتِّصاف الماهيَّة بلوازمها لكفاية علَّة وجود الماهيَّة لوجود لوازمها. فالماهيَّة المتحقِّقة فاعلة لها وقابلة. ومنه اتِّصاف الإنسان بصورها الذِّهنيَّة من علوم ونقوش فإنَّ الذِّهن فاعل لها حال كونه قابلاً لها.

وهناك صنف من القوابل يتوقَّف اتصافُها بالمقبول على حصول انفعال فيه. ففي هذا الصنف من القابل يستحيل وحدة القابل والفاعل إذ يستلزم منه اجتماع الضدَّين لأنَّ الفعل والانفعال من الضدَّين بل يستلزم منه اجتماع النقيضَين لرجوع القبول فيه إلى الفُقدان، ورجوع الفاعليَّة إلى الوُجدان.

وبذلك نقول بوجود الهيولَى واستحالة وحدتها مع الصُّورة وفاقاً للمشَّائين وخلافاً للشيخ الإشراقي. كما نقول باستحالة وحدة الجنس مع الفصل وتركُّب الماهيَّة منهما. ومن هذا الباب: الأجزاء والعناصر الّتي تشكِّل موجوداً وتكوِّن كائناً فإنَّها يستحيل أن تكون علَّة فاعليَّة للمركَّب لأنَّ صيرورة شيء جزءاً لمركَّب موقوفٌ على حدوث انفعالٍ فيه حتى يتَّحد مع الجزء الآخر ويشكِّلان المركَّب.

ثمَّ إنّ المفترض في المقبول كونه بحاجة إلى علَّة مفيدة لوجوده. والقابل المنفعل فاقدٌ لما يفيد الوجود للمقبول، فيستحيل أن يكون معطياً له. ويستحيل وجود المقبول من دون علَّة معطية لوجوده.

انفكاك القابل عن الفاعل

وأنت بعد أن رأيت ما ذكرناه لك من استحالة حصول مقبول لقابل . من دون عليّة فاعليّة، تحصل لك المعرفة باستحالة انفكاك العليّة الماديّة عن العلّة الفاعليّة .

فإن كان القابل من الصّنف الأوّل فالأمر واضح، لأنّ القابل فيه فاعل .

وإذا كان القابل من الصّنف الثاني، ذاك الّذي يتوقّف حصول المقبول للقابل، على حدوث انفعال فيه، فلِمَا مرَّ عليك من البرهان، ونزيدك ونقول: إنَّ ذلك بديهيٌّ لدى العقل. إذ هل يُجَوِّز العقلُ حدوثَ سريرٍ من دون نجّار؟ أم هل يجوِّز العلمُ صيرورة الْبَذرة شجرةً مثمرةً من دون التنفُّس بالهواء والاستقاء من الماء واجتذاب الموادِّ الآلية الأرضيّة؟ .

ونزيدك برهاناً ونقول: إنَّ العقل حاكم باستحالة وجود المعلول عند فقد علّته التامّة. ومن الواضح أنَّ العلّتَين الفاعليّة والماديّة من عناصر العلّة التامّة. كما أنَّ المقتضي والشرط والمعدّ وعدم المانع من أجزاء العلّة التامّة. وفقد أحدها مصاحب لفقد العلّة التامّة ويستحيل حصول المعلول بدونها .

وتبيَّن بذلك استحالةُ حصول المركَّب بوجود الأجزاء، دون فاعل يركِّبها ويجعل تلك الكثرة المتفرِّقة واحدةً مجتمعة. لأنَّ صيرورة بسيط جزءاً لمركَّب يتوقَّف على عروض حـركـةٍ للبسيـط، ويستحيـل حـدوث الحركة لساكن من دون محرِّك. ولأنَّ صيرورة شيء جزءاً لشيء يتوقَّف على اتحادٍ مع الجزء الآخر. وإلاَّ لم يتحصَّل المركَّب. والاتحاد صفة حاصلة لكلٍّ من الجزأين. ووجودُها بحاجة إلى العلّة. لأنّه حدوثُ انفعالٍ للشيء وخروجٌ له من: بشرطِ لا والاستقلال إلى: لا بشرط. فهو خلعٌ ولبس.

فتبلورَ أنَّ تبدُّل مادَّة إلى مادَّة أخرى أو إلى طاقةٍ، وكذلك تبدُّل طاقةٍ إلى المادَّة من دون مؤثِّر من الخارج مستحيل. وكذلك الحال في توليد مادَّة لمادَّة مثلها. فهو بدون مؤثِّرٍ من الخارج مستحيل، لاستلزامه إعطاء الفاقد والانفعال بلا علَّة.

عليَّة العلَّة

إنَّ عليَّة العلَّة، تتبع ذات العلَّة. فإن كانت ذات العلَّة متناهية ومحدودة بحدٍّ، فلا يجوز أن يكون تأثيرها غير متناه. فالعلل الجسمانية والفواعل التي تتقوَّم بالمادّة متناهية في أفعالها ومحدودةٌ في آثارها. فلا تكون معلولاتها غير متناهية بحسب العدد كما لا يجوز أن تكون غير متناهية بحسب الشّدة والكمال وبحسب المدَّة والزَّمان. فلا ترى في معلولاتها كائناً أزليّاً كما لا تجد فيها كائناً أبديّاً.

والبرهان* على ذلك: أنَّ الفواعل الجسمانية محدودةٌ بحدود الأجسام ومتناهيةٌ بحسب الطبيعة. ومن الواضح أنّ المحدودَ لا يصدر عنه اللاَّمحدودُ وإلاّ يلزم صدور القويِّ عن الضَّعيف وذلك مستحيل. وأنّ فاعليَّة الجسم ليست بفاعليَّة على وجه الإطلاق وإنّما هي فاعليَّة مشروطة بوضعٍ خاصٍّ بينها وبين المادَّة المنفعلة ولولاها لم تتحقق، كما هي موقوفة على تحقُّق شرائطَ خاصَّةٍ متمِّمةٍ لفاعليَّة الفاعل أو مكمِّلة لقابليَّة القابل. ولذا كان لقرب المنفعل ولبعده عن الفاعل، ولأحوال أخر محقَّقة أو لا محقَّقة شركةٌ في تأثير العلل الجسمانية.

برهان إمكان الأشرف

إمكان الأشرف مسألة برهانيَّة يكشف بها العقل صدور معلول أشرف من العلَّة قبل المعلول الأخسِّ إن كان صدور الأشرف في استطاعة العلَّة.

ويقصدون من الإمكانِ ، الإمكانَ الوقوعيَّ، ومن العلّة، العلّة التامَّةَ البسيطَة الكاملةَ من جميع الجهات . تلك الّتي تكفي نفسُ فاعليَّتها لصدور المعلول ووجوده بحيث لا يكون المعلول بحاجة إلى علل أخرى سوى فاعله التّام .

وعليه فالمعلول الذي له أصناف من الكمال يكون صادراً قبل الذي ليس له إلاَّ صنف واحد وكذا الذي له كمال شديد راقٍ قد صدر قبل الذي ليس له مثله . ومن وجود الثاني يُكْشَفُ وجود الأوَّل .

وهذا المعنى بديهيٌّ في الجملة إذ النور الذي هو أقرب إلى النيِّرِ هو أشدُّ من الأبعدِ منه ومن وجود النور البعيد يُكْشَف وجودُ نورٍ قريب . . . وإليك البرهان :

إذا لم يكن المعلول الأشرف الممكن الوجود صادراً قبل المعلول الأخسِّ من العلَّة، لزم العجزُ على العلَّة أو الجهلُ، أو البخلُ. والكلُّ مستحيل عليه .

أمَّا العجز فهو في صورة عدم قدرته على الصُّدور .

وأمَّا الجهلُ فهو في صورة عدم معرفته للأشرف ولفضله على الأخسِّ عند ما كان قادراً على صدوره .

وأمَّا البخلُ فهو في صورة قدرته ومعرفته ولكنَّه يأبى عن الصُّدور .

واستحالة الثلاثة على العلَّة التي كلُّ الكمال ثابت ببرهان الخلف .

وإليك برهاناً ثانياً . والشرط اتِّحاد الأخسِّ مع الأشرف بحسب الماهيَّة حتى يُحكم بأنَّ وجودَ الأشرف ليس بمستحيلٍ وأنَّه ممكنٌ وبه يُدفع احتمالُ امتناعه .

ونقول: إن لم يكن الأشرف صادراً من العلَّة قبل صدور الممكن

الأخسِّ تكُنْ له صورٌ ثلاث: أن لا يكون صادراً على الإطلاق.

أو يكون صادراً مع الأخسِّ بأنْ صدرا معاً.

أو يكون صادراً بواسطة الأخسِّ ليكون للأخسِّ عليّة لوجود الاشرف... وكلها باطلة.

أمّا الصورة الأولى، فلاستلزامها عجز العلّة عن صدور الأشرف. وذلك باطلٌ إذ المفترض أنَّ العلَّة لا نقص فيها وأنها كاملة من جميع الجهات.

وأمَّا الصُّورة الثانية فلاستلزامها صدور الكثير عن الواحد وقد ثبت بطلانه.

وأمَّا الصّورة الثالثة فلاستلزامها عليّة الأخسِّ للأشرف...

وبرهان إمكان الأشرف نظير البرهان الإني. فإنَّ من الثاني يُكْشَفُ وجودُ العلَّة من وجود المعلول. ولكنْ من الأوَّل يُكْشَف وجودُ المعلول الشَّريف عن وجود المعلول الخسيس.

قانون العليّة

والعليّةُ قانونٌ عامٌّ متناولٌ لكلِّ ما في الكون. وكلُّ كائن خرج من العدم إلى الوجود بحاجة إلى علَّة تُخرجه من العدم وتُدخله في الوجود من دون فرق بين كونه محسوساً أو معقولاً. وذلك قانون بدِيهي يصدِّقه الضَّمير البشري، ويعترف به العقل الإنساني. فكلُّ إنسان حضره شيءٌ جديدٌ وأمرٌ حادث، فهو بحسب طبيعته وعقله، يسأل عن سببه. ويشهد بذلك كلمات: لِمَ، ولِمَا، ولماذا، وما يرادفها في جميع الألسنة البشريّة. وليس ذلك إلاَّ من أجل لمس البشر بحسب طباعهم ذلك القانون العامَّ. وممارستها

في محادثاتهم ومفاوضاتهم.

وقد مرّ بيان استحالة وجود معدوم من دون علّة. فإنّ المعدوم ليس بشيءٍ، وهو لا شيء محض، فلا يقتدر على إيجاد نفسه.

ولو كان المعدوم مقتدراً على إيجاد نفسه لم يبق معدوم في كتم العدم. بل ولم يخرج كائن عن دار الوجود ولم ينعدم موجود بالأولويّة القطعيّة.

كما أنّ اشتراط المناسبة الذاتيّة بين العلّة والمعلول قاضٍ باستحالة عليّة النقيض للنقيض. وقد تبيّن سابقاً أنّ الماهيّة بحسب ذاتها ليست موجودةً ولا معدومة. بمعنى أنّ كلاًّ من الوجود والعدم ليس بداخل في ذاتها لا عيناً ولا جزءاً. فكلٌّ منهما عرضيٌّ لها.

إنّها تلبس ثوب الوجود عند وجود علّتها، وتبقى في حال العدم حال فقدان العلّة. ولا فرق في هذا الحكم بين ماهيّةٍ وماهيّة. فالماهيّات كلُّها بحاجة إلى العلّة، سواء أكانت حادثةً في الزّمان أم كانت سابقة على الزّمان. وسواء أكانت ماديّة. أو كانت مجرّدة عن المادّة، وإنّ الماهيّة تفتقر إلى علّة الوجود أزليّةً كانت أم لا، ولولا العلّة يستحيل عليها لبس ثوب الوجود.

الجَوهَرُ والعَرَض



الجوهر والعرض

الموجودُ جوهرٌ وعَرَضٌ وطاقة .

فالجوهر موجود في نفسه ولا يفتقر في وجوده إلى الموضوع[1] وهو الكائن الحامل .

والعرَض موجودٌ لا في نفسه ومفتقرٌ في وجوده إلى الموضوع . وهو الكائن المحمول .

والطاقةُ موجودٌ في نفسه لا يفتقر إلى الوضوع ولا إلى فراغ يشغله . فهو ليس بجوهر ولا بعَرَض . واعلم أنَّ المقسم بين الجوهر والعرض هو الماهيَّة الخارجيَّة الآفاقيَّة . فالحكم بالعَرَض على الصِّفات النفسيَّة وعلى الموجودات الذهنيَّة قياس بلا دليل .

الجوهر

ينقسم الجوهر إلى أنواع ثلاثة : الجسم ، والهيولَى : والصُّورة .

أمّا الجسم فهو مركَّب من الهيولَى والصُّورة . لأنّه مشتمل على أمرَين :

أحدهما : الامتداد إلى الجوانب الثلاثة وكونه متَّصلاً إلى ثلاثة أبعاد ، ويسمّى بالصُّورة ، وتوصف بالجسميَّة فيقال : الصورة الجسميَّة .

---

(١) الموضوع يطلق على المحل الذي يستغنى بحسب الوجود عمّا حلّ فيه .

ثانيهما: قبولُه الانفصال في كلِّ بُعد. وقبولُه التغيُّر ويسمَّى القابل بالهيولَى. وهي غير الصُّورة بحسب الماهيَّة. لأنَّ صفة القبول شيءٌ، وصفة الاتصال المطلق شيءٌ ثان.

واعلم أنَّ الهيولَى والصُّورة متَّحدتان بحسب الوجود الخارجي وتكون كلٌّ منهما عينَ الآخرى في الخارج. وليس لأحداهما ما بإزاء منفصل عن الآخرى، فالحكم بتعدُّدهما إنَّما يكون من جانب العقل والبرهان، وإنَّه الذي يميِّز إحداهما عن الأخرى.

أمَّا الصُّورة فوجودها بديهي مشاهَد في كلِّ نوع من أنواع الجسم. وهي المقوِّمة لحقيقة الجسم، ومكوِّنة لمعناه ولولاها لم يكن الجسم جسماً. وهي بسيطة.

فليست الصُّورة إلاَّ الاتِّصال إلى الجوانب الثلاثة وإن شئت قلت: إنَّها اتِّصالٌ جوهريٌّ معروضٌ لاتِّصال عرضيٍّ كمِّي..

وأمَّا الهيولى فوجودها نظريٌّ مفتقرٌ إلى البرهان. وهي بسيطة ليست إلاَّ قابليَّةٌ محضة وقوَّةٌ صِرْفة.

واشتهر البرهان في لسانهم ببرهان الفصل والوصل. فقالوا:

لو كان الجسم هو الصُّورة الجسميَّة وحدها لاستحال عليه القسمةُ والانفصال والتالي باطل فالمقدَّم مثله.

ويتبيَّن الملازمة بتذكار أصول:

الأوَّل: أنَّ الصُّورة الجسميَّة ليست إلاَّ اتِّصالاً جوهرياً وامتداداً إلى جوانب ثلاثة.

الثاني: أنَّ الاتِّصال والانفصال، صفتان متقابلتان، فلا تجتمعان لأنَّ

الاتصال وجوديٌّ والانفصال عدميّ، وتقابلهما من قبيل تقابل العدم والملكة.

الثالث: يستحيل عروضُ أحد المتقابلَين للآخر واتِّصافُ أحدهما بالثاني، إذ يستلزم منه انتفاءُ المعروض والموصوف. ومن الواضح تقوُّم الاتِّصاف والعروض ببقاء المعروض والموصوف، لأنَّ العروض حقيقةٌ إضافيَّة قائمة بوجود العارض والمعروض، وإنَّ الاتِّصاف يتقوَّم ببقاء الصِّفة والموصوف.

وبتعبير آخر إنّ أحد المتقابلَين لا يقبل الآخر، لأنَّ القبول متقوِّم ببقاء القابل عند حصول المقبول. وقبول احدهما للآخر ملازمٌ لانتفائه. فالوجود لا يقبل العدم إذ بعروض العدم للوجود ينتفي الوجود وكذا العدم لا يقبل الوجود.

فقد ظهر أنَّ الصورة الجسميَّة لا تقبل الانفصال، وبعروضه لها تنعدم لأنَّها نفس الاتِّصال.

وعروض الانفصال مستلزم لفنائها.

والشّهود على خلاف ذلك لما نُشاهد من قبول الجسم الانفصال وبقائه بِعروض القسمة له، حال كون الحجّة قاطعة.

ويكشف ذلك عن وجود أمر آخر في الجسم هو يقبل القسمة ويعرض له الانفصال ويسمَّى ذلك بالهيولَى.

أقول: وللنَّظر في البرهان مجال. لأنَّ الأصل الأوَّل نظريٌّ لم يَقم عليه البرهان، ولاحتمال تقوُّم الصُّورة الجسميَّة بجنس الاتِّصال وطبيعته، لا بشخصٍ من أشخاصه فإنَّ الصُّورة معنىً جنسيٌّ، وقيام معنى جنسيٍّ بمعنى جنسيّ. فيكون وجود الصُّورة بوجود فردٍ ما من الاتِّصال وتنتفي بانتفاء جميع أفراده.

والبرهان الثاني برهان القوَّة والفعل.. وتقريره على ما في شرح المنظومة للحكيم السبزواري:

أنَّ الجسم له صورة اتِّصالية. وهي معنى بالفعل، وله استعداد لقبول الحركة للصُّورة النَّوعية ولغيرها. فهو من هذه الجهة معنى بالقوَّة. وإنَّ الشيء من حيث هو بالفعل ليس بشيء من حيث هو بالقوّة. لأنَّ مرجع القوَّة إلى الفُقدان. ومرجع الفعل إلى الوُجدان. والشيءُ الواحد من جهة واحدة لا يكون مصحِّحاً لهاتَين الحالَين، ففي الجسم جهتا فعلٍ وقوّةٍ وحيثيتا وجوبٍ وإمكان.

وما هو بالفعل يسمَّى بالصُّورة وما به بالقوَّة يسمَّى بالهيولَى...

أقول: والقوَّة عدم، له صلاحيَّة الوجود، فله حظّ من الوجود إذ الصلاحيَّةُ مرتبةٌ من الوجود، وأضعف مراتبه فما وراءه العدم المحض.

وبقوَّة الوجود يمتاز المعدوم الممكن عن معدوم غير ممكن. فما لم يكن لمعدوم قوَّةُ الوجود لا يوجد. ولا تجب مصاحبة قوَّةِ الشيء معه، بل يسبقه ويفارقه. فقوَّة وجود زيدٍ كان متحقّقاً قبل وجوده بآلاف من السنين.

وأمَّا الهيولَى فهي عدمٌ يصلح لكمال الوجود، وهو أخصُّ من القوَّة في عرفهم من جهتَين:

إحداهما أنَّها تصاحب الشيء. والثانية اختصاصُها بكمال الشيء. ولا تطلق الهيولَى في لسانهم على قوَّة وجود الشيء. ولكنَّها توصف بالأُولى عند ملاحظتها إلى أوَّل كمال يعرض الجسم قبل كلِّ شيء كالحركة وكالصّورة النوعيَّة. كما توصف بالثانية عند ملاحظتها متلبِّسةً بفعليَّة، أو متصوِّرة بصورةٍ ما فهي القوَّة المصاحبة للصُّورة النوعيَّة. ويمكن إقامةُ حجَّةٍ أخرى لإثبات الهيولَى ونقول:

اختلاف الأجسام الخاصَّة في صفة القابليَّة مشاهَدةٌ وبديهيَّة. هناك جسم يقبل التلبُّس بشيء ولا يقبل غيره، وهناك جسم بِعكس ذلك.

وتلك القابليّات الخاصة المحققَّة في الكائنات بمنزلة الحصص للقابليَّة المطلقة وهي الهيولَى. فهي موجودة بشهادة وجود حُصصِها.

فإنَّ اختلاف القوابل إنّما حصل بعد قبول الهيولَى للصُّورة الأولى التي هي الصُّورة النوعيَّة. وأمَّا قبل قبولها الصُّورة فالكلُّ واحدةٌ وهي الهيولَى الأُولى.

واعلم أنَّ الهيولَى الأولى غير موجودة بإطلاقها، بل هي موجودة في ضمن حُصصها. والحكم بوجودها من جانب العقل كحُكمه بوجود الجنس من وجود أنواعه.

وقد مرَّت الإشارة إلى أنَّ وجود الهيولَى أضعف الوجودات لأنَّ كلَّ وجودٍ له نحوٌ من الفعليَّة. ولا فعليَّة للهيولَى بأيِّ معنىً من المعاني. وفعليَّتها عينُ القوَّة المحضة والقابليَّة الصِّرفة. وتُعد الصُّورة الجسميَّة المتَّحدة معها من علل وجودها.

وأمَّا تعريفُ الهيولَى فهي جوهر قابل. وإن شئت قلت. قوّة جوهريَّة محضة. وهي بسيطةٌ، إذ لا جنس فوقها. كما أنَّ الصُّورة الجسميَّة بسيطة.

قال الشيخ الرئيس الفيلسوف الأكبر:

وهذه الهيولَى من جهة أنَّها بالقوَّة قابلة لصورةٍ أو صورٍ تسمَّى هيولى.

ومن جهة أنَّها بالفعل حاملةٌ لصورة لاستحالة وجودها من دون أيَّة صورة تسمَّى موضوعاً.

ومن جهة أنَّها مشتركة للصور كلِّها تسمَّى مادَّة وطينة.

ولأنَّها ينحلُّ إليها بالتحليل فتكون هي الجزء البسيط القابل للصُّورة من جملة المركَّب تسمَّى أُسْطُقساً .

ولأنَّها يبتدىء منها التركيب في هذا المعنى بعينه تسمَّى عنصراً . (انتهى) .

الملازمةُ بين الهيولَى والصُّورة

لـمَّا كانت الصُّورة داخلةً في علل وجود الهيولَى، وواسطةً لوصول الوجود إليها من الفاعل، استحال وجود الهيولَى من دون الصُّورة . لأجل استحالة وجود المعلول من دون علّته التامَّة . ومن هذا الباب افتقارُ جميع الأجناس إلى فصولها ، فإنَّ الفصل موصلُ الوجود إلى الجنس ثُمَّ إنَّ الهيولَى في مرتبة ذاتها وجوهرها قوةٌ محضةٌ لا نصيب لها من الفعليَّة إلاَّ فعليَّة أنَّها لا فعليَّة لها . ومن الضروري أنَّ الوجود يلازم الفعليَّة . وهي تقابل القوة . فلا وجود للهيولَى بل هي بحاجة إلى محصّل فعليّ، لتتحصَّل بتحصُّله ، وهو الصُّورة .

وإلى هذا المعنى أشار الشيخ الرئيس بقوله :

الهيولَى كالمرأة الدَّميمة المشفقة عن استعلان قُبحها ، فمهما يُكشف قِناعها غطَّت دَمامَتها بالكُمّ . ثم إنّ الصُّورة الجسميَّة جنس عال فلا وجود لها إلاَّ بفصل . وإنَّ الفصل الذي هو الواسطة في وجود الجنس، هو الفصل الأخير ، ذاك الذي هو فصلٌ مقوِّم للنَّوع الأخير . فوجود الأجناس العالية وفصولها ، إنَّما يكون بالفصل الأخير . ولا وجود لها قبل تلبسها به .

هذه حاجة الهيولَى إلى الصُّورة . وللصُّورة أيضاً حاجة إلى الهيولَى لأنَّ الصُّورة مطلقةٌ ولا وجود للمطلق بما هو مطلق بل المطلق يجب ان يوجد

مقيَّداً بتشخُّص فردٍ من أفراده .

ومن البديهيِّ أنَّ عروض التَّشخص والتقيُّد للمطلق لا يجوز إلاَّ بعد أن يكون المطلق قابلاً له، وصفة القبول لا تحصل له إلاَّ بسبب الهيولَى لِمَا مرَّ من أنَّ الصورة الجسميَّة المطلقة المحضة خاليةٌ عن القوة والقبول. فالمشخِّصات الفرديَّة كأصناف الحركات والكَمِّ والكَيف وغيرها، العارضة للصّورة الجسميَّة بواسطة الفصول المتعاقبة، إنَّما تعرضها بسبب الهيولَى الملازمة لها . وكذلك الصُّور النوعيَّة المتعاقبة التي تعرض لها إنَّما تعرض بسبب الهيولَى. لأنَّ العروض متوقِّفٌ على استعدادٍ سابق للمعروض ولا حامل له إلاَّ الهيولَى. فهما متلازمان وكل منهما بحاجة إلى الآخر مع اختلاف في نوع الحاجة .

ولقد تبيَّن بذلك استحالة وحدة الهيولَى والصُّورة بحسب الماهيَّة لأنَّ مرجع الصورة إلى الفعليَّة والغنى ومرجع الهيولَى إلى القوَّة والفقر. وهما متنافيتان تستحيل وحدتُهما وبذلك ظهر النظرُ في ما ذهب إليه الفيلسوف العظيم الشيخ الإشراقي شهاب الدِّين السهروردي المقتول في حلب من أنَّهما ذات حقيقةٍ واحدة، فالحقّ مع المشائين القائلين بتعدُّدهما بحسب الماهيَّة واتِّحادهما بحسب الوجود، كما هو الحال في الأجناس مع فصولها .

التركُّب بين المادَّة والصُّورة

لمّا تبيَّن تركُّب الجسم من المادَّة والصُّورة، فهل التركُّب بينهما انضمامـيٌّ أو اتحاديّ؟ . . والمذهب المشهور بينهم هو الأوَّل. وخالفهم السيِّد صدر الدِّين الشيرازي فقال: إنَّ التركُّب بينهما اتِّحادي . وهو المذهب الّذي نختاره .

توضيح: إنَّ التركُّب الانضمامي، كون وجود كلٍّ من الجزأين ممتازاً

بحسب الواقع عن الآخر، وإن كانا ملتصقَين نظيرَ التركُّب من الجوهر والعرض.

والتركُّب الاتحادي ما لا يكون الجزآنِ كلٌّ منهما ممتازاً بحسب الواقع عن الآخر نظيرَ تركُّب النَّوع من الجنس والفصل بأن كانا موجودين بوجود واحد.

كما أنَّ المراد من المادَّة، هي الباقية على القوَّة، والّتي لم تتبدَّل إلى الفعليَّة. إذ الحصَّة المتبدِّلة منها إلى الفعليَّة غير باقيةٍ، فلا يبحث عنها.

وأمّا البرهان للمذهب المختار، فلأنَّ التركُّب الانضماميَّ إنَّما يكون إذا كان كلٌّ واحد من الجزأين معنىً بالفعل بحيث يأبَى عن الاتِّحاد، نظيرَ تركُّب الموصوف من ذاتٍ وصفة. فإنَّ كلاًّ من الذَّات والصفة معنىً فعليٌّ وإن كانا مختلفَين في كيفيَّة الوجود إذ وجود الذَّات وجودٌ في نفسه، ووجودٌ جوهريّ، ووجود الصِّفة وجود عَرَضيّ.

وليست الحال كذلك في الهيولَى والصُّورة إذ الهيولَى ليست بمعنىً بالفعل. فتركُّبها نظير التركُّب من الماهيَّة والوجود. فهما موجودان بوجودٍ واحد. وذلك معنى الاتِّحاد.

وأورد الحكيم السَّبزواري على القول بالاتِّحاد:

أنَّ حيثيَّة القوَّة تنافي حيثيَّة الفعليَّة، كما ينادي به دليل القوَّة والفعل المثبت للهيولَى فكيف يتحد المتقابلان؟!.

ومن أنَّ الاتحاد يجوز بين اللاَّمتحصِّل والمتحصِّل، كالماهيَّة والوجود، والجنس والفصل، حيث إنَّهما أجزاءٌ عقليَّةٌ لا خارجيَّة. والهيولَى موجودة، والموجـودان لا يكونان موجودا واحداً.

والجواب عن إيراده الأوّل:

من أنَّ التنافي بينهما، انما لوحظا بالنسبة إلى شيء واحد. فلا يجوز أن يكون الشيء إنساناً بالفعل وإنساناً بالقوَّة. وأمّا إذا لوحِظا بالنسبة إلى أمرَين فلا يتنافيان بل يجتمعان دائماً ككون الشيء إنساناً بالفعل وشابّاً بالقوَّة. ومورد البحث من قبيل الثاني فإنَّ النزاع في تركُّب الجسم من الصُّورة والهيولَى الثانية القابلة للصُّور النوعيَّة. وأمَّا الهيولَى الأولى فإنها زائلةٌ بسبب قبولها الصُّورة الجسميَّة.

والجواب عن الثاني:

أنَّهما ليسا بموجودٍ واحدٍ بل هما موجودان، ولكن بوجودٍ واحدٍ للفرق الظاهر بين الاتِّحاد والوحدة. فالمتَّحدان موجودان بوجودٍ واحدٍ، ولكنَّ الواحدَ موجودٌ واحد.

والعجب منه، قدَّس الله سِرَّهُ، من تصريحه بأنَّ التركُّب بين الجنس والفصل اتِّحاديٌّ مع أنهما عين الصُّورة والمادَّة بحسب الواقع والتمايز بحسب الاعتبار.

توضيح: قد فسّر الجوهر بالماهيَّة الموجودة لا في الموضوع.

والموضوع بهذا الإطلاق محلٌّ غنيٌّ في وجوده عما حلَّ فيه.

فالجسم والصُّورة والهيولَى كلُّها جواهرُ بحسب هذا التعريف.

أمَّا الجسم فظاهرٌ لأنَّه غيرُ حالٍّ في شيء.

وأمَّا الصُّورة فهي وإن كانت حالَّةً في الهيولَى ولكنَّ الهيولَى محتاجةٌ إليها لما عرفتَ من أنَّ الصُّورة داخلةٌ في سلسلة علل وجود الهيولَى. فالهيولَى محلٌّ محتاج إلى الحالِّ فيها فليس بموضوع، كما أنَّها ليست بحالٍّ ليكون موجوداً في غيره بل هي محلّ.

الصُّورة النوعيَّة

والصُّورةُ النوعيَّةُ تقسِّم الجسمَ المطلَقَ إلى أقسام وتجعل من كلِّ قسمٍ منه نوعاً لأنَّه جنسٌ والصُّورة النوعيَّة نوعٌ، ولكنّها متعدِّدة، وجنسٌ لما تحتها من الأنواع العرضيَّة والطُّوليَّة.

وهي مقوِّمة للجسم وعلَّة صوريَّة له. وإنَّ الهيولَى والصُّورة الجسميَّة المتَّحدتان علَّةٌ ماديَّةٌ للجسم. ومَن عَدَّ الصورةَ النوعيَّةَ من عوارض الجسم فقد قصدَ منه الجسم المطلَق، ذاك الذي هو جنسٌ أعلَى لأصناف الجماد والنبات والحيوان. وعروضُها له عروضُ الفصل للجنس. فَلْنَنظرْ إلى البرهان على وجودها:

١ ـ من الواضح البديهيِّ أنَّ كلَّ حقيقةٍ من الحقائق الجسميَّة تختلف عن حقيقة أخرى بالإنتاج والأفعال، فللنخل أفاعيلُ ليست لغيرها تلك الأفاعيل وللشمس أفاعيل ليست لغيرها، وهكذا لكلِّ حقيقة كونيَّة أثرٌ ليس لغيرها. وهذه الميزة مستغرقةٌ لجميع الحقائق الكونيَّة. وللصُّورة النوعيَّة عليَّة لتلك الأفاعيل، فهي موجودة.

وإليك تفصيل البرهان:

آ ـ لكلّ حقيقة كونيَّة فعلٌ خاصٌّ ليس لغيرها، بالبداهة.

ب ـ ويجب وجودُ علَّةٍ خاصَّةٍ لذلك الفعل الخاصّ. بقانون العلِّية. وليست هي الصُّورة الجسميَّة. لأنَّها مشتركة بين جيع الأجسام، فليست هي الهيولَى مع أنَّها قوَّةٌ محضةٌ يستحيل عليها الفاعليَّة.

فالعلَّة الخاصة لكلِّ فعلٍ خاصٍّ هي الصُّورة النوعيَّة. تلك التي هي فصلٌ مقوِّمٌ لكلِّ ماهيَّة كونيَّة، وفصلٌ مقسِّمٌ للجسم الّذي هو جنسٌ لها.

وتحقّق من ذلك أنَّ لكلِّ جسمٍ من الأجسام صورةٌ نوعيَّةٌ جوهريَّة،

هي المبدأ للأفاعيل الصَّادرة من تلك الأجسام المختلفة بالنَّوع .

٢ ـ لا ريب في اختصاص كلِّ جسمٍ بعنوان خاصٍّ في جميع الألسنة البشريَّة ، فهذا إنسانٌ ، وهذا نخلٌ ، وذاك حجرٌ ، وذلك أسدٌ ، وغير ذلك . كما أنه لا ريب في أنَّ من يشير إلى مُعَنْوَنٍ بعُنوانه ، أدرك فيه معنى لم يدركه في غيره ، ولذا خصَّه بذلك العُنوان ، وليس ذلك المعنى إلاَّ صورته النوعيَّة الخاصَّة به .

٣ ـ إنَّ الأجسام كلَّها مشتركةٌ في كونها ذاتَ أبعادٍ ثلاثة .

ثم إنَّ كلَّ واحدٍ منها متميِّزٌ عن الآخر بذاته لا بوصفه . فالأسد متميِّزٌ بذاته عن النَّخل ، والنَّخلُ عن الذَّهب ، والذَّهب عن الماء ، وهكذا . .

وليس المميِّز الذّاتي لكلِّ جسم إلاَّ صورتُه النوعيَّة .

وممَّا يجدر بالتوضيح أنَّ الصُّور النوعيَّة متعدِّدةٌ متعاقبةٌ تعرض كلٌّ واحدةٍ تِلْوَ الأُخرى حتى تنتهيَ إلى الأخيرة منها وهي النّوع المحقَّق في الخارج .

ولكن عروض الصُّور المتعاقبة إنّما يكون بنظر العقل إذ ليس في الخارج إلاَّ الصورة الأخيرة الكاملة .

بحوث حول الجسم

مادَّة العالَم

مادّة العالَم التي هي بمنزلة الأمِّ لجميع الأنواع الكونيَّة. الجسم قبل أن يتلبَّس بالصُّورة النوعيَّة. ووافقَنا على ذلك علماءُ الميزان فقد عدُّوا الجسم جنسَ الأجناس. وإذا كان النظرُ العلميُّ يقول: إنّ مادَّة العالَم الجسمُ بعد تلبُّسه بصورة نوعيَّة، فلا تهافت بين النَّظرَين، لأنَّ مورد نظَر العلم أوَّل موجود في العالم.

ومورد نظر الفلسفة مادَّةُ ذلك الموجود، تلك التي تسبقه سبقاً عقليّاً.

التداخل

وتداخلُ الجسمَين عبارةٌ عن دخولِ أحدهِما في الآخر، ليكون الجسمُ الواحد مصداقاً للجسمَين معاً: الداخلَ والمدخول فيه. وهو مستحيل لما يَلي:

١ ـ لأنَّ الجسم بحاجةٍ ذاتيَّة إلى فراغٍ مشهودٍ يملأه. والجسم المدخول فيه مُصمَتٌ بحسب الشهود.

٢ ـ ولأنَّه مستلزمٌ لتساوي الواحد والاثنين، ولاجتماع المثلَين، ولصيرورة الجسم بلا فراغ يشغله. ولصيرورة المصمَت مجوَّفاً، والكلُّ مستحيل.

٣ ـ كما يستحيل تقوُّم جنسٍ بفصلَين، فإنَّ لكلٍّ من الجسمَين صورةً نوعيَّةً وهي فصل للجسم المطلق.

٤ ـ ولأنَّ الصورتَين النوعيتَين من قبيل الضدَّين، فاجتماعهما في محلّ واحدٍ مستحيل.

قبول القسمة

والجسم يَقبل القسمة إلى غير النهاية. بمعنى عدم انتهاء انقسامه إلى حدّ. وانقسامه أنواع ثلاثة: فَكّيٌّ، وافتراضيٌّ، وعقليّ.

أمّا الأوّل فهو الانقسام الخارجي المشاهَد.

وأمّا الثاني فهو عند افتراض خطٍّ عليه يقسمه قسمَين.

وَأَمّا الثالث فهو حكم العقل بأنَّ كلَّ جسم ولو كان في نهاية الصِّغَرِ فهو ذو جهاتٍ وجوانب ومن الواضح أَنَّ كلَّ جهةٍ وجانبٍ غيرُ الجهة الأُخرى والجانب الآخر.

وبذلك نقول باستحالة الجزء، الذي لا يتجزَّأ، وإليك البراهين:

١ ـ كلُّ جزء لا يتجزأ له جهتان متقابلتان: اليمين واليسار ومثل الفوق والتحت، وكذا الخَلف والأمام. وذلك بديهي.

وكلُّ متقابلَين متغايران يستحيل اتِّحادُهما، وإلاَّ لم يكونا متقابلَين. والتغايُر انقسامٌ طبيعي.

٢ ـ لكلِّ جسمٍ اجزاءٌ افتراضيَّة، بشهادة صحَّة الإشارة إلى أيِّ نقطةٍ منه سواء أكانت الإشارة حسيَّة أم عقليَّة. ثم إنَّ المشار إليه في كلِّ إشارةٍ غيرُ المشار إليه في إشارة أخرى. وتغايُرهما انقسامٌ طبيعي.

٣ ـ نفترض وضع جزءٍ لا يتجزَّأ على مُلتقى جزأين لا يتجزآن. فهو يلاقي بعضاً من كلٍّ منهما دون بعض، وذلك بالبداهة. فهما متجزِّئان

وكذلك الجزء الموضوع عليهما.

وقد تبيَّن وثبت بالبراهين أنَّ كل مقدار قابلٌ للقسمة إلى غير النهاية. وتبيَّن استحالة الجزء الذي لا يتجزأ ولو ادُّعِيَ أنَّه ليس بجسم إذ لا يخلو من المقدار.

التناهي

والتناهي حدُّ المقدار. وكلُّ جسمٍ متناهٍ، ويستحيل تحققٌ بعد لا نهاية له.

فقد يكون المتناهي مقداراً محدوداً بحدٍّ واحدٍ كالكرة. وقد يكون محدوداً بأكثر من حدٍّ واحدٍ كسائر الأشكال. فللمتناهي بداية ونهاية. ومن ميزاته قبولُه الزِّيادة والنُّقصان. وأمَّا اللاَّمتناهي فهو الّذي لا نهاية له إمَّا من جانبٍ واحدٍ أو أكثر.

ومن حيث إنَّه غيرُ متناهٍ لا يَزيد ولا يَنقص. لأنَّ الزِّيادة والنُّقصان أمرانِ إضافيَّان. والحدُّ هو المضاف إليه لكلٍّ منهما. وإذا انتفَى الحدُّ انتفتْ الزِّيادةُ وكذا النُّقصان. فهما من خصائص الحدِّ ولوازمِه. ولا حدَّ لما لا نهاية له من حيث كونه لا نهاية له.

واعلمْ أنَّ البُعد غير المتناهي غيرُ محسوس. إذ الحسُّ لا يرى إلاَّ عدم وصوله إلى نهايته. فهو غيرُ مدركٍ لللاّنهاية. والفرقُ جليٌّ بين لا إدراك النهاية وبين إدراك لا نهاية. والعلم يوافق الحسَّ فإنَّه معترفٌ بعدم وصوله إلى بعدٍ غير متناهٍ، فإنَّ كرة الأرض وجميع الأجسام السماويَّة الْكُبْرَى كلّها متناهيةٌ محدَّدةٌ بحدٍّ معلومٍ لديه.

والّذي تُوُهِّم عدمُ تناهيه هو الفضاء. ذاك الذي يتَّسع للسماوات

والأرض، ولم يصل العلم إلى نهايته. ومن الواضح أنَّ عدمَ الوصول إلى النِّهاية غيرُ الوصول إلى لا نهاية. ولكن الفلسفة حاكمةٌ باستحالة بُعدٍ غير متناهٍ وإليك البرهان:

١ - البُعد غيرُ المتناهي مجتمعٌ للنقيضين فهو مستحيل الوجود. لأنَّ المقدار يقبل الزيادة والنقصان فإنَّهما من خصائصه. وكونه غير متناه لا يقبل الزيادة والنقصان كما مرّ. فالمقدارُ غيرُ المتناهي يقبل الزِّيادةوالنقصان ولا يقبل الزِّيادة والنقصان.

٢ - من البديهي إمكانُ تصوُّر مقدارٍ غير متناهٍ أطول من مثله. وذلك مستلزمٌ لكون مثله متناهياً. لأنَّ وجود الأطول والحُكم به موقوفٌ على كون الطويل محدوداً بحدّ، وإلاَّ لم يَجُزِ الحُكم بأطوليَّةِ الأطول.

فإذا ثبت تناهي المثال والمفترَضِ غير متناهٍ، فقد ثبت تناهي جميع أمثاله. فإنَّ حُكم الأمثال واحد.

٣ - لو جاز، حصولُ مقدارٍ غيرِ متناهٍ، لجاز أن يخرج خطَّان إلى غير النِّهاية من نقطةٍ واحدة على نحو ساقَي مثلَّث متساوي الأضلاع.

ومن الواضح أنَّ السَّاقَين كلَّما تمادَيا في الطّول يتمادَى الوتَرُ بينهما في الطُّول بنفس ذلك المقدار، إذ المفترَض مساواتُه لهما.

فإذا صار السّاقان غيرَ متناهيَين في الطّول. صار الوَترُ غيرَ متناه.

ولكنَّ لا نهايةَ الوتَر مستحيلةٌ، لكونه محصوراً بين حاصرين وهما السَّاقان. فالوَتَرُ متناهٍ من الجانبَين. وهو يساوي السّاقين، فهما متناهيان. وما افتُرِضَ غيرَ متناهٍ بدا متناهياً.

٤ - نفترض خطّاً غيرَ متناهٍ يبدأ من جانب. ثُمَّ نُنقص من جانبه المتناهي مقداراً فينقسم الخطُّ إلى خطَّين: خطٌّ قصيرٍ، وخطٌّ طويل غير

متناهٍ يبدأ من منتهى الخطِّ القصير . وهما جزءان للخطِّ الأمِّ المنقسم . وإنَّه الكلُّ بالنسبة إلى الخطَّين القسمَين .

ثم نطبّق الجزء الطَّويل على الجزءَ القصير .

فإمَّا أن ينقص من جانبه اللاَّمتناهي شيءٌ أَوْ لا . .

فعلى الأوَّل لزم كونه متناهياً . لأنّ غيرَ المتناهي لا يزيد ولا ينقص .

وعلى الثّاني لزم تساوي الكلّ (وهو الخطُّ الأُمُّ) والجزءُ (وهو القسم اللاّمتناهي) . فتعيّن الأوَّل .

فإن قال أحد: إنَّ الخطَّ الأُمَّ والخطَّ الطويل الذي هو جزؤه، كلاهما غيرُ متناهيَين، ولكنَّ الخطَّ الكلَّ أطولُ بذاك المقدار من الخطِّ الجزء . .، فهناك خطَّان غيرُ متناهيَين ولكنَّ أحدَهما أطولُ من الآخر؟ . .

نقول له: إنَّ الطُّول والْقِصَرَ من لوازم الحدِّ، ويستحيل حصولُ أحَدهما بدون الحدِّ، ولا حدَّ للاّمتناهي . فثبوتُ الطُّول والْقِصَر لخطٍّ لا متناهٍ مجتمع للنقيضَين .

الثقالة

كلُّ جسم له ثِقل . ولا جسم إلاَّ وهو ثقيل على اختلاف الأجسام في الثقل، إذا كان موضوعاً على وجه الأرض ونحوه .

وقد تبيَّن في العلوم الطبيعيَّة أنّ ثقالة الجسم تنشأ من انْجذابِه من جسم . ثمَّ إنَّ الثِّقل من خصائص الصورة الجسميَّة، لأنَّ الثقل أمرٌ فعليّ . والهيولَى قوَّةٌ محضةٌ لا فعليَّة لها . وليست بقابلةٍ للانجذاب . وأمَّا اختلاف الأجسام في الثقل حال اتّحادها في الحجم فإنَّما ينشأ من اختلافها في الصُّور النوعيَّة المقوِّمة لها، وهي الّتي تختلف في الانجذاب .

ولما استحال حصولُ جسمٍ من دون صورة نوعيَّة لأنَّها فصلٌ مقوِّم له ومقسِّم للجسم المطلَق ولها العليَّة في حصول الجسم، فلا جسمَ إلاَّ وهو ثقيل.

المكان

والجسم شاغلٌ لفراغ مشهود وذلك بديهيّ. والفراغُ المشغولُ بالجسم يسمَّى بالمكان. ويستحيل حصول الجسم من دون مكان. وهو حقيقةٌ كونيَّة موجودة، وإليك البرهان:

١ ـ للإشارة إليه بالإشارة الحسيَّة. ويستحيل تحقُّق الإشارة من دون المشارِ إليه. فإنَّ المعدومَ لا يُشار إليه. وإنَّ أسماء الإشارات المكانيَّة الموجودة في كلِّ لغة شاهدٌ على ذلك. وكذلك الألفاظ الموضوعة لهذا المعنى.

وقد يُشار إلى المكان بالإشارة العقليَّة وذلك عند عدم حضور المكان.

٢ ـ توصيفُ المكان بالسَّعة والضِّيق. وكذا توصيفُه عند خُلُوِّهِ بكونه قابلاً لأن يمتلىء بجسمٍ، وتوصيفُه بقبول الخُلُوِّ عند الانشغال وغير ذلك يَكشف عن وجوده.

فإنَّ ثبوتَ صفةٍ لشيء دليل على ثبوت الموصوف لاستحالة حصول الأُولى بدون الثاني.

٣ ـ قبوله للقسمة، فله النصف، والثلث، والربع إلخ...

٤ ـ ينتقل الجسم من مكان إلى مكان. فهو المبدأ والمقصد للجسم فهو موجود، إذ يستحيل صيرورة المعدوم مبدأ ومقصداً.

٥ ـ ولدخول الحركة فيه فهو موجود فالحركةُ المكانيَّةُ من أجلى

أصناف الحركة. وأمَّا حقيقة المكان فهي البُعد الذي يشغله الجسم، ذاك الذي قبل انشغاله بـالجسم مـوجـود. إذ يستحيـل ثبـوت صفـة الفـراغ والانشغال لمعدوم. ولكن المكان ليس بجسم إذ لو كان جسماً لاستحال دخولُ جسمٍ فيه من أجل استحالة تداخُلِ الأجسام.

فالمكان حقيقةٌ ملموسةٌ من الحقائق الموجودة في عالم الكون، ووجوده وجودٌ مستقلٌّ غيرُ حالٍّ في حقيقة أخرى. فليس بجوهر ولا بعرض. أمَّا الأوَّل فظاهر لحاجة الجوهر إليه. وأمَّا الثاني فلأنَّ الجوهر يحلُّ فيه والمكانُ لا يحلُّ في الجوهر. ولوجُوده قبل دخولِ الجسمِ فيه. فهو متقدِّمٌ بالوجود على الجسم ولكن العَرَض متأخِّرٌ بالوجود عن الجسم.

وقد تبيَّن من ذلك أنَّ المكان من خصائصِ الجسمِ ولوازمِهِ. فكلُّ جسم يتطلَّب مكاناً، فيستحيل حصول جسمَين في مكان واحد إذ يستلزم انفكاكُ أحدِهما عن المكان. وذلك انفكاكُ الذاتيِّ عن الذات، وهو مستحيل ببرهان الخلف.

الزَّمان

والزَّمان من ملابسات الجسم وحاصلٌ من حركته. فهو حقيقةٌ مقداريَّة متَّصلةٌ متصرِّفةٌ، وبقاؤها بتصرُّفها.

أمَّا كونُه من ملابسات الجسم فَلاِنْطباقِهِ على الجسم انطباقَ الوعاء.

وأمَّا كونُه حاصلاً من حركتِهِ فلأنَّه موجودٌ معلولٌ بحاجةٍ إلى العلَّة.

وأمَّا كونُه حقيقةً مقداريّةً، فلكونه قابلاً للتقسيم والتَّجزئة.

وأمَّا كونه متَّصلاً، فلأنَّ الانفصالَ فيه مستلزمٌ لاتِّصاله. وأنَّ الأوَّل مكوِّنٌ للثاني.

وذلك من ميزات الزمان لا يُشاركه فيها غيرُه لأنَّ افتراض الفصل بين جزأي الزمان لا يتحقَّق إلاَّ بالزمان. ففصل الزَّمان وصلٌ له وانقطاعه اتِّصال.

وامَّا كونه متصرِّم الوجود، فلعدم اجتماع أجزائه معاً واجتماعُها يتحقَّق بحدوث جزءٍ وانتفاء الجزء السابق.

وقد تبيَّن أنَّ الزمان حقيقةٌ سيَّالةٌ متدرِّجةُ الحصول، ويستحيل صيرورة المتدرِّج وعاءً لغير المتدرِّج. فوجودُ الزمان قائمٌ بالحركة. وابتدأ الزمان بأوّل تغيُّرٍ لجسمٍ هو مادَّة العالم.

وإليك البرهان على وجوده:

١ ـ من البديهيِّ أنَّ الزمان يوصف بالماضي والحاضر والمستقبل. وثبوتُ الوصف يكشف عن ثبوت الموصوف.

فإنَّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرعٌ لثبوت المثبت له.

٢ ـ ومن البديهيِّ صيرورته مشاراً إليه بالإشارة القريبة والبعيدة. والإشارة تكشف عن وجود المشار إليه. لأنَّ المعدوم لا يشار إليه.

٣ ـ انقسامُه إلى القرون والسِّنين والأشهرِ وغيرِها. والتقسيم كاشفٌ عن وجود المقسَّم، فإنَّه ليس إلاَّ ضمَّ قيودٍ بالمقسم.

إذا تقرَّر ذلك فنقول: إنَّ الزمان ليس بجسمٍ لتقوُّمِ الجسم بأجزاءٍ مجتمعةٍ في الوجود. ويستحيل تقوُّم الزمان بأجزاءٍ مجتمعةٍ في الوجود ولذلك ليس بجوهر.

واعلم أنَّهم جعلوا الآن حدّاً للزمان وطرفه، كما جعلوه جزءاً مفترضاً له. وقالوا: إنَّه بمنزلة الوعاء للكائن الدَّفعيِّ الحصول: كالمماسَّة، وكالوصول إلى حدِّ المسافة.

وإنَّ الآن مخالفٌ للزمان بحسب الحقيقة، لأنَّه أمرٌ قارٌ غيرُ قابلٍ للقسمة. والزمان أمرٌ متصرِّمٌ قابلٌ للقسمة. ولذا عبَّروا بالآن السيَّال، حينما قصدوا التعبير عن روح الزَّمان. وبذلك يختلف الزمان عن الكَمِّ فإنَّ جزء الكمِّ متَّحِدٌ معه بحسب الحقيقة. فالزمان ليس بعَرض، إذ لو كان عرضاً لكان كَمّاً. على أنَّ وجوده ليس بوجود حُلوليٍّ كحلول العَرض في الجوهر.

ثمّ اعلمْ أنَّه لما كان لكلٍّ متحرِّك زمان. فلكلٍّ كائن أرضيٍّ زمانان: زمان يخصٌّ به، وزمان عام. والأوَّل محصولُ حركاته الشخصيَّة. والثاني محصول الحركة العالمية ويشارك فيه الكلٌّ، وله أصناف تحصل من حركات الأرض والقمر والكواكب التي لها صلةٌ بالأرض.

ثمَّ إن هناك نظريَّةَ الدَّهر، التي جعلته كالوعاء للموجودات الثابتة التي لا تتحرك ولا تتغيَّر. قال الفيلسوف صدرا: وأمَّا الموجودات الَّتي ليست بحركة ولا في حركة، فهي لا تكون في الزمان بل اعتبر ثباته مع المتغيِّرات، وتلك المعيَّة تسمَّى بالدَّهر. وكذا معيَّة المتغيِّرات مع المتغيِّرات لا من حيث تغيُّرها بل من حيث ثباتها، إذ ما من شيء إلاَّ وله نحوٌ من الثَّبات وإن كان ثباته ثبات التغيُّر فتلك المعيَّة أيضاً دهريَّة. وإن اعتُبرتِ الأمورُ الثابتةُ مع الأمور الثابتةِ فتلك المعيَّة هي السَّرمد. وليس بإزاء هذه المعيَّة ولا التي قبلها تقدُّم وتأخُّر، ولا استحالة في ذلك، فإنّ شيئاً منها ليس مضايفاً للمعيَّة حتَّى تستلزمها[1] . . .

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة.

الجهة

والجهةُ طَرَفُ الامتداد. وهو الذي يبتدىء من المشير وينتهي إلى المشار إليه. وهي كائنٌ موجودٌ ومتحقّق، بدليل صيرورتها مشاراً إليه، وباتِّصافها بصفات الفَوق والتَّحت وغيرهما. ومن البديهي أنَّ ثبوت شيءٍ لشيء فرعٌ لثبوت المثبت له.

والجهةُ بسيطةٌ غير قابلةٍ للقسمة والتجزئة. إذ لا معنى لانقسامها من حيث كونها طرف الإشارة.

والجهات العرفيَّة سِتٌّ، هي:

الفوق والتحت. وكذا اليمين واليسار. ومثلُ القُدَّام والخَلف. وكلٌّ واحدة من إحدى الثلاث تقابل الأخرى، وبينهما غاية التباعد. فالعالَم كرويُّ الشَّكل، لأنَّ أقصى البُعد من كلِّ جانبٍ يساوي أقصى البعد من الجانب المقابل. والطبيعيُّ من الجهات لمن يمشي على كرة الأرض هي الأولَيَين، دون غيرهما لأنَّهما ثابتتان لا تتغيَّران بتغيُّر المتَّجه، ولا تتبدَّلان بتبدُّل الأحوال والإشارات. وإنَّ التحت نقطةٌ مركزيَّةٌ في بطن الأرض. والفوقُ يقابلها. وهما الجهتان الواقعيَّتان. وهناك جهات إضافيَّةٌ تابعةٌ للقُرب إلى تلك الجهتَين وللبُعد عنهما.

ثمَّ إنَّ الجهات غير الطبيعيَّة غير محصورة بالسِّت. لأجل إمكان خروج امتدادات غير متناهية من حيث العدد إلى أيِّ جانب.

ثمَّ إنَّ جهة التَّحت الكائنة في داخل الأرض وكذا في كلِّ كرةٍ من كرات العالم كاشفةٌ عن تحقُّق جهة الفَوق الكائنة في خارج أيَّةِ كرةٍ وذلك من أجل استحالة وجود أحد المتضايفَين من دون الآخر. وهل يكشف ذلك عن أنَّ الجهة الفَوقية هي نهاية العالم وأنَّه ليس بعالَمٍ غيرِ متناهٍ؟..

الأعراض

وَالْعَرَضُ ماهيَّة مستقلَّة بحسب نفسها ومفهومها. لا مستقلَّةً بحسب وجودها. إذ هو بحاجة في وجوده إلى الحلول في غيره. فوجود العَرَض وجودٌ نعتيٌّ عارضيٌّ، ويسمَّى بالرابطي. وفي الحقيقة إنَّ العَرَض نعت الجوهر نعتاً خارجاً عن ذاته وقد يكون نعتاً للعَرَض أيضاً. إنَّ الحلول حقيقة إضافيَّة متقوِّمة بطرفَين: الحالّ، والمحلّ.

والحالُّ هو العَرَض، ذاك الّذي يحتاج في وجوده إلى المحلّ. وإنَّ المحلَّ هو الموضوع، ذاك الّذي يستغني في وجوده عن ما يحلُّ فيه. فالهيولَى ليست بموضوع للصُّورة الجسميَّة الحالَّة فيها لأنَّها بحاجة إلى الصُّورة في وجودها بخلاف الجوهر فإنَّه موضوع للعَرَض لغنائه عنه بحسب الوجود.

ثم إن الحلول في الموضوع جعل العرض من الحقائق الكونيَّة والماهيَّات المتأصِّلة.

وإنَّ وجود العَرَض بديهي في الجملة لا يفتقر إلى الإثبات. وقد مرَّ وصفُ العَرَض في عرفهم بالمحمول بالضَّميمة.

واعلمْ أنَّ افتقار العَرَض في وجوده إلى الموضوع يقتضي استحالة وجوده من دون الموضوع وقيامه بنفسه. وذلك ببرهان الخلف.

وتلك الاستحالةُ تأتي باستحالةٍ أخرى، وهي استحالة انتقال عَرَض من موضوعٍ إلى موضوعٍ ثان. لأنَّ الانتقال مستلزم لقيام العرض بنفسه وغنائه عن الموضوع وذلك مستحيل.

كما يستلزم منه وجودُ المعلول بلا علَّة وهو مستحيل. إذ الموضوع من العلل الوجوديَّة للعَرَض كما يستلزم منه انتفاء السنخية بين العلَّة والمعلول.

إذ السِّنخية المحقَّقة بين عَرَض شخصيٍّ وموضوعه يُغاير السِّنخيَّة بينه وبين موضوع آخر.

ثمَّ إنَّ مفهوم العَرض، عرض عامٌّ لجميع المقولات العرضيَّة. وهي الأجناس العالية التي لا جنس فوقها فهي بسائط خارجيَّة. والأعراض تنقسم إلى ما يتقوَّم بالنسبة فهي الأعراض النسبيَّة، وإلى ما لا يتقوَّم بها وهما مقولتَا الكَمِّ والكيف.

الكمُّ

الكمُّ هو المقدار. وفسَّره الشيخان أبو نصر وأبو علي: بأنَّه عرَض يمكن أن يوجد فيه شيءٌ يَعدُّه...

كما فُسِّر بأنَّه الذي يصلح في أجزائه حدٌّ مشترك...

وقصدوا من الحدِّ المشترك بما له نسبة واحدة إلى كلٍّ واحد من الجزأين المفترضَين بحيث يمكن أن يجعل بداية لجزء ونهاية لجزء آخر. فإذا فُرض انقسامُ خطٍّ إلى أجزاء ثلاثة فيصحُّ جعلُ القسم المتوسِّط جزءاً لكلٍّ من الجانبَين ليكون قسماً واحداً ويصير الخطُّ ذا جُزأين.

وينقسم الكمُّ إلى متَّصل ومنفصل.

والكمُّ المتصل ما يقبل القسمة إلى غير النهاية كالخطِّ والسطح والحجم، وسُمِّيَ الأخير في عرفهم بالجسم التعليمي.

وفيه نظر لكونه مركَّباً بالفعل من سطوح بحدودها فليس بفردٍ واحد من الكَمِّ بل هو مجموعة السطوح. بخلاف السطح فإنّه غير مركَّب بالفعل من خطوط وإنَّما هو قابل للقسمة إليها. وينقسم إلى قارٍّ وإلى متصرِّم.

والكمُّ المتَّصل القارُّ ما اجتمع أجزاؤه المفترضة بالفعل كسطح الجسم.

وأمَّا المتصرِّم فهو الذي لا يجتمع أجزاؤه بالفعل. كالخطِّ الذي يرى من نزول المطر. فإنَّ الموجود من أجزاء الخطِّ ليس إلاَّ جزءاً واحداً. وهو الجزء الحاضر فإنَّ الأجزاء الماضية قد انعدمت والأجزاء المستقبلة لم تحدث بعد وإن كان الخطُّ افتراضيّاً ومثَّلوا له بالزمان. ولكنَّ في عدِّه من أقسام الكمِّ العرضيِّ المتصرِّم نظر، إذ الزمان غير حالٍّ في موضوع حلول العَرض. فإنَّه حاصلٌ من الحركة وليس بحالٍّ فيها. فهو قائم بها قياماً صدوريّاً وليس بقائمٍ بها قياماً حلوليّاً. فهو من لوازم وجودها. وأمَّا الكمُّ المنفصل، فهو العدد. ذاك الّذي يحصل من تكرُّر الواحد. وينقسم إلى أجزاءٍ بالفعل.

ويخصّ مطلق الكمِّ بالمساواة واللاَّمساواة. وبالتناهي واللاَّتناهي بمعنى التعاقبي. وبالكثير والقليل. وبالطول والْقِصَر. وبالزِّيادة والنقصان.

وبوجود عادٍّ إمَّا بالفعل كما في الكمِّ المنفصل أو بالقوَّة كما في المتَّصل. ويجري عليه الانقسامُ الحقيقيُّ كما في العدد، والانقسامُ الافتراضيُّ كما في غيره.

الكيف

والكيفُ صفةٌ عارضةٌ لشيءٍ لا تقبل القسمة بحسب ذاتها ولا النسبة...
أقول: والقيد بالذات يُشير إلى قبول الكيف القسمة بتَبَعِ موضوعه أو عَرضٍ آخر.

كما يشير إلى أنَّ ماهيَّة الكيف غير متقدِّمة بالنِّسبة. فهي مثل الكمِّ لا تدخل في ذاتها إضافة. قال العظيم صدرا: إنَّ القوم لمَّا لم يصلوا إلى خاصَّة الكيف بحيث تلحق جميع أصنافها عرَّفوه: بأنّه غير الكَمِّ وغير الأعراض النسبيَّة،... فنفيُ قبول القسمة بالذَّات يُشير إلى الأوَّل، ونفي

النسبة يشير إلى الثاني. وذلك نوع من التعريف يساوي المعرَّف..[1]

وتفسير كلامه قدَّس الله سرَّه نوعٌ من التعريف إلى أنَّ المعتبر في التعريف كونُه مساوياً للمعرَّف وهو إمَّا بالحدِّ المشتمل على جنس المعرَّف وفصله وإمَّا بالرسم المشتمل على خاصَّته. وتعريفُهم للكيف وإن كان ليس بحدٍّ ولا برسمٍ، ولكنَّ المحقَّق فيه مساواته للمعرَّف.

ثمَّ إنّهم قسّموا الكيف بحسب الاستقراء إلى أربعة أقسام:

الكيفيَّات المحسوسة، والكيفيَّات المختصَّة بالكميَّات، والكيفيَّات الاستعداديَّة، والكيفيَّات النفسانيَّة. أمَّا الكيفيَّات المحسوسة فقد اعتبروها خمسة بعدد الحواسِّ الظاهرة.

وهي المبصرات كالألوان، والمذوقات كالطُّعوم، والملموسات كالملاسة والخشونة. والمشمومات كالرّوائح والمسموعات كالأصوات.

أقول: في عدِّ الرَّوائح وكذا في عدِّ الأصوات من مقولة الكيف نظر.

أمَّا الأولى، فلأنَّ الرائحة ليست بعَرضٍ وكيفٍ قائم بذيها. فقد تقرَّر في العلوم الطبيعيَّة أنَّها أجزاء صغار في غاية الصِّغر ذوات الثقالة، تنفصل عن جسم ذي رائحة وتتفرَّق في الهواء. ويُتخيَّل تكيُّف الهواء منها.

وتلك الأجزاء ليست بعَرض لاستحالة انتقال العَرض من موضوع إلى موضوع. بل هي أجسام جوهريَّة. إذن لا وجود للكَيف المشموم.

وأمَّا الثانية فلأنَّهم عرَّفوا الصَّوت بكيفيَّة حاصلة من قرعٍ عنيفٍ وقلعٍ عنيف مستتبعٍ لتموُّج الهواء. ذاك الّذي يحمل الأصوات، فإذا بلغ تموُّجُ الهواء صماخَ الأذن يتحقَّق إحساسُ الصَّوت،

---

(١) شرح الهداية الأثيرية.

ولكن التفسير لا يكشف عن كون الهواء موضوعاً للصَّوت حتّى يكون الصوت عَرضاً حالاًّ فيه. بل لو كان كذلك لوجب بقاء الصَّوت ما دام الهواء باقياً. لأجل بقاء العَرض ببقاء موضوعه.

والتحقيق أنَّ الصَّوت كائنٌ زائل قائمٌ بالصائت قياماً صدورياً. وإنَّما الهواء من شرائط سماعه في قسم من الأصوات، وليس بعَرضٍ ولا كيفٍ، لانتقاله من جسمٍ إلى جسم، وانتقالُ العَرض مستحيل. كما أنَّه ليس بجوهر فإنَّه يدخل في بعض الأجسام ويعبر عنها. والتَّداخل على الجوهر مستحيل. إذن لا وجود للكيف المسموع.

ثمّ اعلمْ أنَّهم قسَّموا الكيفيَّات المحسوسة إلى راسخة وغير راسخة.

وقصدوا من الأولى حلاوة العسل وملوحة الملح.

كما قصدوا من الثانية حُمرة الخجل وصُفرة الوجل.

وأمّا القسم الثاني وهو الكيفيَّات المختصَّة بالكميَّات. فكالانحناء والاستقامة، وهما من خواصِّ الخطِّ. وكالتقعُّر والتحدُّب وهما من خواصِّ السطح.

وكالزوجيَّة والفرديَّة وهما من خواصِّ العدد. وكالشَّكل وهو خاصَّة الجسم التعليمي.

أقول: في عدِّ الزوجيَّة والفرديَّة من الكيف ليكون محمولاً بالضميمة نظر. فلقائلٍ أن يقول: إنَّهما من الأمور الاعتبارية وليستا من الأمور الحقيقيَّة التي منها المحمول بالضَّميمة. فهما من لوازم ماهيَّة العدد. والدليل على ذلك استحالةُ انفكاكهما من العدد. والحال أنَّ المحمول بالضميمة جائز الانفكاك عن موضوعه.

والقسم الثالث الكيفيَّات الاستعداديَّة وهي خاصَّة بالأجسام. لأنَّها

عبارة عن تهيُّؤ الجسم لقبول ما يلحقه من الخارج. كاللِّين والنعومة في سهولة القبول. وكالإباء والصلابة في صعوبة القبول. وكالمصحاحية الآبية عن قبول المرض وتسمَّى بالقوَّة الطبيعيّة. وكالممراضيَّة المستعدة لقبول الأمراض وتسمَّى بالضّعف الطبيعي ودعوى كون المصحاحيَّة من الكيفيَّات والأعراض لا يخلو من خفاء. لاحتمال كونها من أصناف الطاقات الزَّاجرة الفاعلة.

والقسم الرابع الكيفيَّات النفسانية وهي الموصوفة بها النَّفس. كالقدرة والشجاعة والجبن والإرادة والعلم.

وتنقسم عندهم إلى راسخة وغير راسخة. وتسمَّى الأولى بالملكة كشجاعة الأسد.

وتسمَّى الثانية بالحال كشجاعة الغنم.

أقول: يختلف حُكم الصِّفات النفسيَّة عن العلوم الحاصلة للنَّفس. فإنَّ الأولى من الأمور الخارجيَّة.

وأمَّا الثانية فهي من الأمور الذِّهنية والقول بكونها كيفيَّات، موقوف على اتِّحاد الموجود الذهني والموجود الخارجيِّ في جميع الشؤون واللَّوازم. وليس كذلك، بل هما مختلفان في كثير منها فإنَّ قيام الموجود الذهنيِّ بالذهن قيامٌ صدوريٌ إذ النَّفس فاعلٌ له. وقد يكون العلم عينَ النفس ومتَّحداً معها اتِّحاد العالِم والمعلوم ولا يتَّحد الكَيف مع موضوعه. ثم إنَّهم عدوا اللَّذة والألم من الكيفيَّات النفسانيَّة، وفسَّروا اللَّذة بإدراك الملائم من حيث إنّه ملائم. كما فسَّروا الألم بإدراك الْمُنافي من حيث إنَّه منافٍ...

ولقائلٍ أن يقول: إنَّ اللَّذة والألم لو كانا بإدراكٍ لدَخلا في مقولة العلم وليس كذلك.

بل اللّذة صفةٌ حاصلةٌ من إدراك الملائم، والألم صفةٌ حاصلةٌ من إدراك الْمُنافي.

وربما تحصل اللّذة من دون إدراك، كاللّذة الحاصلة من النّوم في حال النوم.

ثم قسّموا اللّذة والألم إلى الحسّي والخياليّ والعقليّ بحسب انقسام الإدراك.

قالوا: وتحصل اللذّة الحسيّة من الإدراك الحسّي كاللذّة الحاصلة من إدراك الحلاوة ومن غيرها من اللّذائذ الحاصلة من طُرق الحواسّ الخمس. كما أنَّ الألم الحسّي يقابل اللذّة الحسيَّة في كلّ حسٍّ من الحواسّ.

وأمَّا اللذَّة الخياليَّة كاللذائذ الحاصلة من الرُّؤيا حالَ النوم، أو ما يحصل من تصوُّر كلّ نوعٍ من أنواع المشتهيات. وإنَّ الألم الخيالي يقابلها.

ومثَّلوا للذّة العقلية بالّتي تحصل للباحث من حلّ المسائل المشكلة. ومن حلّ المشاكل الاجتماعيَّة ومن الحصول على الكمالات العلميّة والأخلاقيَّة ومن الوصول إلى المقاصد الماديَّة. والألمُ العقليُّ ما يقابلها.

وقد تكون اللذَّةُ العقليَّةُ أشدَّ تمتّعاً من اللذَّتين السابقتَين كما أنَّها أبقى منهما.

وذلك من أجل زوالهما بسرعة. وقد تبقى اللذَّة العقليَّة ولا تزول أبداً.

قيل إنَّ تقابُل اللذَّة والألم من قبيل تقابُل العدم والملكة لتكون اللذَّة أمراً وجوديّاً والألم أمراً عدَميّاً.. وهو ضعيفٌ لاستلزامه ارتفاعَ النقيضَين عند عدم حصول أحدهما من إدراك هذا على ما ذهبنا إليه من كونهما صفةً حاصلةً من الإدراك. وأمَّا على المذهب المشهور من كونهما إدراكَين فليس أحدهما عدمياً بل كلاهما مثلان وجوديّان على المذهَبين.

الأعراض النسبيَّة

وهي الّتي تتقوَّم ذواتُها بنسبة قائمةٍ بالطرفَين، وحقيقتُها حقيقة إضافيَّة وإنَّها أضعفُ ماهيَّة من الكمِّ والكَيف لأنَّ الماهيَّة فيهما قائمةٌ بنفسها. ولكنَّها في الأعراض النسبيَّة قائمة بغيرها. ولذلك صارت الأعراض النسبيَّة أضعفَ وجوداً وأشدَّ حاجة وافتقاراً. وهي سبعة:

الأول: الأين

مقولةُ أين صفةٌ للجسم حاصلةٌ من نسبته إلى المكان، وهي الكون فيه. فإنَّ الجسم محاطٌ بالمكان وهو محيطٌ به. ومن المعلوم أنَّ صفة الإحاطة، وهي الحاصلة للمحيط، متَّحدةٌ مع صفة المحاطيَّة وهي الحاصلة للمُحاط. وتلك الصِّفة هي: أين. فهي غيرُ المكان، فإنَّه ليس بجوهر ولا عَرض. والأين عرَض.

والبرهان على وجودها:

١ - وقوعُ السؤال عنها فيسأل: أنَّ الجسم في أيِّ مكان؟.

فإنَّه يكشف عن وجود الجسم ووجود المكان. ووجود الجسم في المكان.

٢ - الإخبار عنها فيقال: إنَّ الجسم هنا أو هناك. ويكشف ذلك عن الوجودات الثلاثة. وقد يكون الإخبار بصيغة الماضي كما يكون بصيغة المستقبل.

٣ - صيرورتها مورداً للطلب فتقول: اجعلْ لي مكاناً أقوم فيه. فهو المطلوب لكلّ طالب.

٤ - والفرق بين فراغ المكان عن الجسم وبين انشغاله به، فإنَّ الثاني

يوصف بأين فعليٍّ دون الأوَّل . . .

وتنقسم أين الى الحقيقيّ وإلى غير الحقيقيّ .

ويُقصد من الأوَّل ما لا يشارك فيه غير ذلك الجسم . مثل كونه في حيزه الخاصّ . ومن الثاني ما يشارك فيه معه غيره ككون زيد في السوق أو في الغرفة .

ومن خواصّ أين اتّصافُها بالتضادّ .

فكون شيء عند محيط الدائرة مضادٌّ لكونه عند مركزها . وهما لا يجتمعان كما توصف بالعلوّ والسُّفْل وهما لا يجتمعان .

الثاني: متى

مقولة متى صفةٌ حاصلةٌ لكون الشيء في الزَّمان . ويُعَدُّ عمرُ الشيء من مصاديق هذه المقولة . وإنَّ كون الشيء في الزَّمان غير كون الشيء ، وغير كون الزَّمان . فهو كونٌ حاصلٌ من الكونَين اقتضاءً لحقيقته النسبيَّة . والأكوان الثلاثة حافَّة بالشيء . ووجود متى بديهيّ . والبرهان يعضده .

وهو السؤال عن كونه في أيّ زمان ولا يصحُّ السؤال عن المعدوم . . والإخبار عن كونه في أيّ زمان . . والشكاية عن كونه في زمان خاصّ . . والطلب لكونه في زمان والشوق إليه . . وذم الزمان ومدحُ الزَّمان راجع إلى متى . . .

ولمَّا كان الزمان حقيقةً متصرِّمةً سيَّالةً ، فمقولة متى صفةُ إحاطةِ سيَّالٍ بقارٍّ ، على خلاف مقولة أين فإنَّها صفةُ إحاطةِ قارٍّ بقارّ .

وإنَّ الكائن على صنفَين : مستمرٌّ باق . ومتصرِّم سيَّال يحدث وينعدم . ويسمَّى الأوَّل بالزماني إذِ الزمان حقيقةٌ مستمرَّة باقية ، وهي ظرفٌ لكلّ

باقٍ ومستمرّ. ويسمّى الثاني بالآني، فله حدوث بلا بقاء بل حدوثُه عينُ بقائه، وبقاؤه عينُ حدوثه. ويُفترض كونُ الآن ظرفاً له. ومثالُه المماسّات والاصطدامات وتقاطعاتُ الخطوط.

قولنا: يفترض الآن ظرفاً له. لأنَّ الآن طرفُ الزّمان ويعدُّ الطَرف مغايراً لذي الطرف فالآن أمرٌ عدميٌّ مفترضُ الوجود. وأطرافُ الزّمان كالمبدأ والمنتهى.

وتوصف مقولةُ متى بوصف التقدّم والتأخّر وهما متغايران فإنَّ كونَ زيدٍ في زمان سابقٍ غيرُ كونه في زمان لاحق.

والتقدُّم والتأخُّر الحاصلان لنفس أجزاء الزّمان يَعرضان لما هو كائن في الزّمان.

الثالث: الجدة

مقولة جدة صفة إحاطة شيء بشيء بحيث ينتقل المحيط عند انتقال المحاط، ويتحرّك المحيط بحركة المحاط. فهي صفةُ المحاط وإن كانت قائمةً بالمحيط والمحاطِ.

وتسمّى بالملك أيضاً وتنقسم إلى تامّة وغير تامّة.

والملك التامُّ كحال الحيوان بالنسبة إلى إهابه. وغير التامّ كالتّجلبُب والتقمُّص والتنعُّل. والتختُّم.

وتنقسم إلى جدة طبيعية وغير طبيعيَّة. والأولى كالأولى. والثانية كالثانية.

ووجودُها بديهيٌّ ويَعضده البرهان. ومن صحّة الحكم عليها واتّصافها بصفاتٍ كالأقسام المشار إليها.

قال العظيم صدرا في شرح الهداية:

قد يعبَّر عن الملك بمقولة له. وهو اختصاص شيءٍ بشيءٍ من جهة استعماله إيّاه، وتصرُّفه فيه، ككون القوى للنَّفس وكون العالم للباري جلَّ ذكرُه.

ومنه اعتبارٌ خارجيٌّ، ككون الفَرس لزيدٍ. وفي الحقيقة: الملك بالمعنى المذكور يخالف هذا الاصطلاح...

أقول: عُدَّ العالَمُ ملكاً للباري بمعنى اختصاص شيءٍ بشيءٍ من جهة استعماله إيّاه وتصرُّفه فيه لا يخلو من خفاء لأنَّ مُلكيَّة العالَم له تعالى ليس من هذا القبيل. إذ الباري لا يستعمل العالَم كاستعمال الآلة فقط، وهو استعمال النَّفس لقُواها. بل مُلكيَّةُ العالَم له جلَّ ذكره عبارةٌ عن قيام وجود العالَم بوجوده قيام المعلول بعلَّته التامَّة. ففي الملك مصطلحات أربعة.

الرابع: الوضع

الوضع صفةٌ حاصلةٌ للشيء، ناشئةٌ من حصول نسبتَين له:

إحداهما نسبةُ أجزائه بعضِها إلى بعض. والثانيةُ نسبةُ أجزائه إلى الخارج.

فالرجلُ القائم إذا نأى بجانبه بقيت النِّسبة الأولى. وتغيَّرت النسبة الثانية.

وإذا نكس فقد تغيَّرت النسبتان معاً لأنّ الواقعتين لأجزاء القائم مختلفتان عن النسبتَين الواقعتَين لأجزاء المنكوس.

ويقع التضادٌ بين الأوضاع. كالتضادّ بين القائم والقاعد. وكالتضادّ بين

المستلقي والمنبطح. وينقسم الوضع إلى الطبيعي وغيره:

والوضعُ الطبيعيُّ كاستقرار الشَّجرة على أصولها. وغيرُ الطبيعيِّ كالواقف الذي ينتقل عن موقفه.

وقد يطلق الوضع ويراد منه كونُ الشيء قابلاً للإشارة الحسيَّة، وبهذا الإطلاق صارت النقطة ذات وضع، ولم تكن الوحدة ذات وضع.

الخامس والسَّادس: الفعل والانفعال

مقولة الفعل صفة حاصلةٌ لشيء من تأثيره التدريجيِّ، كقطع القاطع خشبةً ما دام مشتغلاً بالقطع، وكتسخين المسخِّن، ما دام يسخِّن. وإن شئت قلت:

إنَّ الفعل تأثيرٌ مستمرٌ وفاعليَّةٌ باقية.

ومقولةُ الانفعال مطاوعة مقولة الفعل. فهي صفة حاصلة لشيء بسبب تأثّره التدريجيِّ كانقطاع المنقطع ما دام يقبل القطع وكتسخُّن المتسخِّن ما دام يتسخَّن. فهي التأثّر المستمرُّ والانفعال المتَّصل.

وقد تبيَّن بذلك أنَّ كلاًّ من المقولتَين متقوِّمة بالحركة تقوُّماً ماهَويّاً لأنَّ التدرُّج هو الحركة، كما أنَّ كلاًّ منهما متقوِّمة بالفاعل والمنفعل تقوُّماً وجوديّاً.

وأمَّا الأثر الباقي في المنفعل بعد فراغ الفاعل عن فعله فليس من المقولتَين، فهو إمَّا كمٌّ: كالطول الحاصل للمنقطع، أو كيفٌ: كالسَّواد الحاصل للمتسوِّد، أو وضعٌ: كالقيام الحاصل للإنسان أو غير ذلك.

فالمقولتان هما التسويد والتسوُّد المتدرِّجان. وأمَّا نفس خروج الشيء من القوَّة إلى الفعل فهو الحركة دون غيرها.

وممَّا يجدر بالتنبيه أنَّ الفعل الإبداعيَّ كإيجاد العلَّة التامَّة معلولها ليس من مقولة الفعل. وإنَّما هو إعطاءُ الوجود فليس بأمرٍ مقوليٍّ ماهَوِيّ. وكذلك حدوث المعلول، ليس من الانفعال الماهَوِيّ العَرَضيّ، وإنّما هو خروج الشيء من العدم إلى الوجود.

وتحقيقُ الكلام أنَّ الفعل الإبداعيَّ يقوَّم بطَرفٍ واحدٍ، وهو العلَّة فهو نسبةٌ إيجاديَّةٌ وإضافةٌ إشراقيَّة. وإنَّ الفعل المقوليَّ متقوِّمٌ بالطرفَين: الفاعل والمنفعل. فهو نوع نسبة بينهما.

ثم إنَّ المقولَتين تعرضان لجميع الموجودات من المحسوس والمعقول، ومن الجوهر والعرض إذ العلَّة المبقيةُ من قبيل الفاعل التدريجيّ وبقاء المعلول بها انفعال تدريجيّ.

تذييل: قد يُسند فعل إلى فاعله عند انقطاع فاعليَّته فيقال: إنَّه فعله... والفعل هنا بمعنى المفعول. وكذلك الانفعال يُطلق على الأثر الباقي بعد انقطاع تأثُّره. وهما غير المقولتَين.

فللفعل إطلاقات أربعة: المقولة، والإبداع، وما بقي بعد انتفاء المقولة، ومفهومه العرفي العام المتناول للفعل الدَّفعيّ غير المتدرِّج. ومثله الانفعال.

السابع: الإضافة

مقولةُ الإضافة صفةٌ حاصلةٌ للشيء من نسبةٍ متكرِّرةٍ بينه وبين طرفها الآخر. فيكون كلّ من طرَفيها منسوباً، ومنسوباً إليه. كالأب والابن. فإنَّ كلاًّ منهما مضاف ومضاف إليه، ولكلٍّ منهما إلى الآخر نسبتان: نسبة الأب إلى الابن. المعبَّر عنها بالأبوَّة. ونسبة الابن إلى الأب المعبَّر عنها بالبنوَّة. ومقولة الإضافة مجموع النسبتَين وليست بنسبة واحدة. فزيد أب

لعمرو الذي هو ابنُه لا غيره. كما أنَّ عَمْراً ابنٌ لزيد الذي هو أبوه لا غيره.

ومعرفةُ الأب تفصيلاً تتوقَّف على معرفة الابن إجمالاً كما أنَّ معرفة الابن تفصيلاً تتوقَّف على معرفة الأب إجمالاً وتحصل المعرفتان معاً فلا دور.

وهذا المعنى منتفٍ في النسبة غير المتكرِّرة المتحقِّقة في بقيَّة الأعراض النسبيَّة. فانظر إلى مقولة أين، فإنَّ للجسم نسبة إلى المكان، ولكنها غير متكرِّرة، فإنَّ نسبة المكان إليه نسبته إلى بقيَّة الأجسام، ومعرفة أحدهما لا يتوقَّف على معرفة الآخر.

ويقال لمثل الأبوَّة، والْبُنُوَّة، والأخوّة، مضاف حقيقي. كما يقال لمثل الاب والابن والأخ مضاف مَشهوريّ.

وتنقسم الإضافة إلى المتشابهة الأطراف وإلى المختلفة الأطراف. ويتبيَّن من الأمثلة:

أمَّا الأولى: فكالأخوَّة والمساواة والموازاة والتضادّ.

وأمَّا الثانية: فكالأبوَّة والْبُنُوَّة والعلِّية والإحاطة.

واعلمْ أنَّ المتضايفَين متكافئان وجوداً وعدماً وفعلاً وقوَّةً. فوجود أحدهما بالفعل يكشف عن وجود الآخر بالفعل. وكذا عدمُه ووجودُه بالقوَّة يكشف عن مثله في الآخر.

وذلك لأجل تقوُّم الإضافة بذلك، واستحالة حصولها بدون طرفَيها.

وتعرض الإضافة لجميع الكائنات ولا يخلو كائن عن الإضافة حتى العلَّة الأولى وهي العليَّة والأوَّليَّة ونحوها، وعروضها لغيرها كالأب للجوهر والمساواة للكمِّ والمشابهة للكَيف والأقربيَّة للمضاف نفسه، وأشدّ انتصاباً

للوضع، والأعلى لأين، والأقدم لمتى، والأكسى للملك، والأقطع للفعل، والأشدَّ تسخُناً للانفعال.

الطاقة

والطاقة ماهيَّة غنيَّة عن الموضوع وليست بجسم كما أنَّها ليست بعَرض. ولها أنواع وأصناف. أمَّا عدم كونها جسماً فلدخولها في الأجسام واستحالة دخول جسم في جسم. ولعدم افتقارها إلى المكان بمعنى الفراغ المشهود بعد خروجها منه. فالجسم الصامد تدخله الحرارة وتخرج منه. ولأنَّ لازِمها الذَّاتيَّ الحركةُ والفاعليَّة، وليستا من لوازم الجسم. فإذا لم تكن الطاقة جسماً فهي ليست بجوهر.

وأمَّا أنَّها ليست بعَرض فلانتقالها من محلٍّ إلى محلٍّ واستحالة الانتقال في العرض. ولكونها مصاحبةً للحركة وهي ذاتيَّةٌ لها. والعَرض غير مصاحب للحركة وإنّما هو مسيِّرٌ للحركة. كما سيجيء بيانُه.

ولغنائها عن الموضوع والعَرض بحاجة إليه.

ثم إنَّ الطاقة لا تخلو من قوَّة قابلة. وذلك من أجل قبولها القسمة. ومن أجل جواز تبدُّلها إلى المادَّة. ولو لم تكن فيها قوَّة قابلة لاستحالَ الأمران عليها فهي مركَّبة من معنى بالقوَّة ومن معنى بالفعل، إذ يستحيل وجود القوَّة دون أن تكون حالَّةً في معنىً بالفعل. فالقوَّةُ المحضةُ مستحيلةُ الوجود.

الحَرَكة وَالسُّكون



الحركة والسكون

الموجود متحرّك وساكن ويقع البحث عن الحركة والسكون.

إنَّ الحركةَ تجدّد الأحوال... وهي على قسمين طوليّة وعرضيَّة:

والحركةُ الطوليَّةُ سيرُ الكائن إلى الكمال أو إلى الضَّعف.

فالحركة الطوليَّة منقسمة إلى صعوديَّة وإلى نزوليَّة:

أمَّا الصعوديّةُ فهي السيرُ إلى الكمال. كالنموّ في الأجسام النامية، ومثل التكامل العقليّ أو الفكريّ أو الخلقيّ للإنسان. وحقيقةُ الحركة الصعوديَّة هي التكاملُ الوجوديُّ للمتحرّك، فهي لُبس بعد لُبس.

ويقابلها السكون، وهو التوقُّف عن السَّير وفُقدان التكامل. والتقابُل بينهما تقابُلُ العدم والملكة بكون الحركة وجوديَّةً، والسكونُ عدميّ.

وأمَّا الحركة النُّزوليَّة فهي السَّير إلى النَّقص والرجوعُ إلى الوراء والتنزُّل الوجوديّ. فهي خلعٌ بعد خلع. ويقابلها السكون. وهو البقاء على الكمال المتحقِّق وليس بخلع وإنَّما هو وجوديٌّ لأنَّه عدم العدم وهو الوجود. وتقابلُهما تقابلُ العدم والملكة. على خلاف الذي كان في الصُّعوديَّة.

والقسم الثاني الحركةُ العرضيَّة: وهي السير في أحوال لا يعدُّ أحدها

كمالاً للمتحرِّك. كما لا يعدُّ نقصاً له بحسب ذاته. كالحركتَين الوضعيَّة والانتقاليَّة.

وحقيقتُها خلع ولبس، ويقابلها السكون، فليس فيه خلع ولا لُبس.

وتتألَّف الحركة العرضيَّة من فُقدان ووُجدان. فهي وجوديَّة وعدميَّة. وإنَّ السكون الّذي يقابلها خالٍ عنهما. والتقابلُ بينهما خارجٌ عن الأقسام الأربعة للتقابُل، لأنها تخصّ المتقابلَين البسيطَين، والحركة العرضيَّة مركَّبةٌ كما عرفت.

وفي لسان القوم عُرِّفت الحركة بتعاريف ثلاثة:

أحدها: وهو المشتهر بينهم: خروجُ الشيء من القوَّة إلى الفعل تدريجاً.

وقصدوا بقولهم: تدريجاً: إخراجَ ما يحدث دفعةً عن تعريف الحركة. والتّعريف لا يخلو من إشكالٍ، لأنَّه غير متناولٍ للحركة النُّزوليَّة فإنَّها كما مرَّ خروج الشيء من الفعل إلى القوَّة.

ثانيها: ما حكي عن أرسطو: كمالٌ أوَّلُ لما بالقوّة، من حيث إنَّه بالقوَّة.

وتفسيره: أنَّ الخروج عن الوضع الراهن كمالٌ أوَّل. والوصول إلى المقصد كمالٌ ثانٍ. فالخروج مصاحبٌ لقوَّة الوصول. فالكمال الأوَّل مصاحبٌ للقوّة. كما أنَّ المتحرِّك قبل الحركة مصاحبٌ لقوَّة الحركة وإلاَّ استحالت عليه الحركة.

ومن الواضح أنَّ الكمال الأوَّل عبارة عن قوَّة الوصول إلى المقصد، فهو كمال من حيث إنَّه أمرٌ بالقوَّة.

ولكن التعريفَ منقوضٌ بالحركة النُّزوليَّة فإنّها أوَّل نقض لأمرٍ بالفعل.

كما أنَّه منقوضٌ بقسم من الحركات العرضيَّة فإنَّه لا يعدُّ كمالاً للمتحرِّك .

ثالثها : ما حكي عن علماء الكلام :

وهو الكون الأوَّل في المكان الثاني . والسكون عندهم : الكونُ الثاني في المكان الأوَّل . . . وظاهرُه اختصاصُ التعريف بالحركة في الأين . كأنَّهم لم يتفطَّنوا إلى بقيَّة الحركات إلاَّ أن يُؤَوَّل المكان إلى الحالة الثانية الحاصلة للشيء . فيتمّ التعريف .

الحركة والتغيُّر

قد مرَّ عليك في ما سلف أنَّ الحركة هي تجدُّد الأحوال . فالحركةُ والتغيُّر توأمان . ولكنَّ التغيُّر أعمُّ من الحركة لتناوله ما يتحوَّل دفعةً من دون تدريجٍ واختصاص الحركة بالتدريج . ثمَّ إنَّ التغيُّر الدفعيَّ إلى جانب الوجود يسمَّى في عرفهم بالتكوُّن . وإنَّ التغيُّر الدفعيَّ إلى جانب العدم يسمَّى بالتفاسد . كما أنَّ التغيُّر التدريجيَّ على سبيل الاتصال هو عينُ الحركة .

تقسيمٌ للحركة

تنقسم الحركة عندهم إلى التوسُّطيَّة ، والقطعيَّة . وتقسيمهم هذا للحركة أشبه بتجزئتها . وفُسِّرت الحركةُ التوسطيَّة بكون الشيء بين المبدأ والمنتَهَى . بحيث لو فُرض كونه في أيِّ حدٍّ من حدود المسافة الَّتي يقطعها بالحركة ، فهو ليس في حدٍّ قبلَه ولا في حدٍّ بعدَه . وبذلك تبيَّن أنَّ التوسُّط معنىً محقَّقٌ في الخارج ، قارٌّ ثابتٌ ، لا تدرُّج فيه ولا تجدُّد ، لأنَّ التجدُّد يلاحظ إلى النّسب المتعاقِبة المتعلِّقة بكلِّ حدٍّ من حدود المسافة . وتلك النِّسب خارجةٌ عن حقيقة التوسُّط ، فهي بسيطةٌ غير منقسمةٍ لا جزءَ

لها. ثمَّ إنَّهم فسَّروا الحركةَ القطعيَّةَ بما يرتسم في الخيال من الخطّ الممدود المتَّصل الحاصل بسبب الحركة التوسُّطية. وذلك بسبب النسب الحادثة بينها وبين كلِّ حدٍّ من الحدود التي يقطعها المتحرِّك. وذلك الخطُّ يتزايد آنا فآناً، فهو مقدارٌ سيَّال غير قارّ.

مثالُه: الخطُّ الممدود من نُزول قطرات المطر، من السَّماء.

قالوا: وهذه الحركة أمرٌ مفترضٌ لا وجود لها في الخارج بل وجودُها في الذّهن لأنَّ الخيال من مراتب الذهن. فإنَّه خزانة الصُّور الحاصلة في الحسِّ المشترك.

أقول: بناء على هذا التفسير للحركة القطعيَّة التي هي جزءٌ لطبيعة الحركة، تخرج الحركة عن كونها موجوداً خارجيّاً سيَّالاً ومقداراً قابلاً للقسمة إلى غير النهاية. إذ الحركة كما عرفت متقوِّمة بأمرَين:

أحدُهما: أمرٌ خارجيٌّ قارٌّ ثابتٌ بسيطٌ غيرُ قابل للتجزئة. ذاك الذي سمَّوه بالحركة التوسطيَّة.

والثاني: أمرٌ ذهنيٌّ سيَّالٌ متَّصلٌ قابلٌ للتجزئة. ذاك الذي سمَّوه بالحركة القطعيَّة.

فأين الأمرُ المتدرِّج الموجودُ في الخارج؟!. وأين المقدارُ السيَّال الكائن؟. وأين الَّذي يقبل القسمة إلى غير النهاية؟. لأنّ السيلان والتدرُّج غير موجودَين في الخارج، ولأنَّ الحركة الخارجية ليست إلاَّ معنىً قارّاً ثابتاً لا تدرُّجَ فيها.

وفُسِّرت الحركةُ القطعيَّة بتفسيرٍ ثان:

وهو أنَّ للمتحرِّك نسبتين محققتين في الخارج:

إحداهما: نسبةٌ بالفعل، وهي إلى الحدِّ الذي هو فيه. كما أنَّ له نسبةً

متغيِّرةً إلى كلّ حدٍّ من الحدود التي قطعها وهي نسبة متزايدة .

ثانيتهما : نسبةٌ بالقوَّة . وهي إلى الحدِّ الذي يستقبله ، بل له نسب بالقوَّة إلى الحدود التي تستقبله قريبةً وبعيدة . ومن المعلوم أنَّ النسبتَين متغيِّرتان . ومجموع هاتَين النسبتَين يشكِّل مقداراً متدرِّجاً وهو الحركة القطعيَّة .

أقول : بل النسبة الثانية أيضاً أمرٌ بالفعل ، إنْ لُوحظت النسبةُ باعتبار نفسه فهي نسبة استقباليَّة محقَّقة متناقصة .

وعلى هذا التفسير تصير الحركةُ القطعيَّة كائناً سيَّالاً قابلاً للقسمة .

ولعلَّهم قصدوا من هذا التقسيم للحركة ، كشفَ الصِّلة بين الساكن والمتحرِّك سيَّما إذا كان بينهما رابطةُ العلِّية والمعلوليَّة . إذ يكون للحركة وجهان : وجهٌ سُكونيٌّ قارٌّ وهو الحركة التوسطيَّة ، ووجهٌ سيَّالٌ كالحركة القطعيَّة . والأوَّل كهمزة الوصل بين الساكن والمتحرِّك .

صواحب الحركة

يُصاحب الحركةَ أمورٌ ستَّةٌ ، فلا حركةَ إلاَّ وتلك في خدمتها وملازمتها :

أحدها : المحرّك : إذ الحركةُ حقيقةٌ نسبيةٌ . ومن المعلوم أنَّ النسبة أمرٌ قائم بالطرفَين : ما يعطي الحركة وما يقبل الحركة . ويسمَّى الأوّل بالمحرِّك ، كما يسمّى الثاني بالمتحرّك . ويستحيل تحقُّق الحركة من دون وجودهما .

ولأنَّ الحركة ظاهرةٌ كونيَّةٌ ، يستحيل وجودها من دون علَّة فاعلة ، وعلَّةُ الحركة هي المحرِّك وهي الّتي تنجم الحركة منها ولكنها ليست بفاعل تامّ .

وتنقسم الحركةُ باعتبار المحرِّك إلى طبيعيَّة وإراديَّة وقَسْرِيَّة .

أمَّا الأُولَى فالمحرِّك فيها هو نفسُ طبيعة المتحرِّك الفاقدة للشّعور .

وأمَّا الثانيةُ فالمحرِّك فيها ، إرادةُ المتحرِّك .

وأمَّا الثالثة فهو كائنٌ خارجٌ عن ذات المتحرِّك .

ومن الجدير بالذِّكر أنَّه لا محرِّك للحركة النُّزولية لكونها خطواتٍ عدميَّة، والعدم غير مفتقرٍ إلى العلَّة . وانتفاء علَّة البقاء من قبيل المحرِّك لها . فعدمُ العلَّة علَّة لعدم المعلول .

الثاني: المتحرّك: ويسمَّى بالموضوع للحركة، تشبيهاً لها بالعَرَض. لأنَّ الحركة صفةٌ عارضةٌ للشيء . والصِّفة حقيقةٌ قائمةٌ بغيرها ، ويستحيل وجودُها قائمةً بذاتها ببرهان الخلف . والمتحرِّك هو الغيرُ الذي قامت الحركة به . إذن تستحيل الحركة من دون متحرِّك . مضافاً إلى ما أشرنا إليه من كونها حقيقةً نسبيَّة قائمةً بالطرفَين .

الثالث: المبدأ: إذا كانت الحركة صفة لشيء ، فهي مسبوقةٌ بالعدم، إمَّا بعدم نفسها حالَ وجود موضوعها ، أو بعدم موضوعها . وبدايةُ حدوث الحركة مبدأٌ لها . وكيف كان فهي مسبوقةٌ بالموضوع سَبْقَ الموصوف على الصِّفة .

الرابع: المنتهَى: ويُقصد منه ما تتوقَّف عنده الحركة، وبه يحدث السكون . لأنَّ الحركة طلبٌ، ويستحيل تحقُّقُ طلبٍ من دون المطلوب ، وهو المنتهى لها . وأمَّا الحركات المتوقِّفة في وسط الطريق فالمنتَهَى لها هو الحدُّ المتعقِّب بالسكون . وقد يتَّحد المبدأ والمنتَهى في بعض الحركات كما ترى في الحركات الدَّوريَّة .

الخامس: الطريق: وهو مسيرُ الحركة لأنَّها السَّير . والسير بحاجة إلى

المسير، ويستحيل بدونه. والمسافةُ التي يسلكها المتحرِّك هي الطريق للحركة.

وطريقُ الحركة إحدى المقولات، تلك التي تتنوَّع الحركةُ باختلافها. فإن كانت المقولة أيْناً فالحركة أينيَّة، وإن كانت كَيْفاً فالحركة كيفيَّة، وهكذا...

السادس: الزمان: لمَّا كانت الحركةُ من الكائنات المتصرِّمة غيرِ القارَّة، ومن المعلوم أنَّ الاتصال المستمرَّ مصاحبٌ لتلك الكائنات، بل هو من قبيل العنوان لها، فالحركة تعدُّ نوعاً متصرِّماً من أصناف المقادير. ولمَّا كان المقدار قابلاً للقسمة فيجب أن يكون له مقدِّر. وإنَّ المقدِّر للحركة هو الزمان فلكلِّ حركةٍ زمان ولا تخلو حركة من زمان يخصُّها.

المحرِّك والمتحرِّك

هل يجوز وحدةُ المحرِّك والمتحرِّك، أم يستحيل؟..

والبرهانُ حاكمٌ بالاستحالة وأنَّه يجب تعدُّدهما، لما يَلي:

١ ـ إنَّ المتحرِّكَ بحسب ذاته فاقدٌ للحركة، وإلاَّ لم تكن الحركة بحاجة إلى وجود المحرِّك. فلو كان المتحرِّك بنفسه محرِّكاً لزم كون الفاقد معطياً وذلك مستحيلٌ.

٢ ـ إنَّ وحدة المحرِّك والمتحرِّك مستلزمةٌ لقيام الحركة بطرَف واحد، وذلك مستحيل، فقد ثبت أنَّها قائمة بالطرفَين، لكونها من الحقائق المتقوِّمة بالنِّسبة، وانتفاء أحدهما موجبٌ لانتفاء النّسبة.

٣ ـ إنَّ المحرِّك واجدٌ وإلاَّ لم يكن معطياً للحركة. فلو كان بنفسه متحرِّكاً لزم كون الواجد حال كونه واجداً، فاقداً. وذلك اجتماع النقيضَين.

٤ - إنَّ التحريكَ والتحرُّكَ صفتان متضادَّتان، فلو اجتمعا في موصوف واحد لزم اجتماع الضدَّين، وهو مستحيل.

٥ - إنَّ التحريكَ من مقولة الفعل. وإنَّ التحرُّك من مقولة الانفعال. وهما جنسان من الأجناس العالية. فلو كان المحرِّك متحرِّكاً لزم تجنُّس كائنٍ واحد بجنسَين من الأجناس العوالي، وذلك مستحيل.

على أنَّه مستلزم لصيرورة حقيقةٍ واحدةٍ حقيقتَين، لأنَّ لكلٍّ من الجنسَين فصلاً يخصُّه، وإلاَّ يستحيل له الوجود وتعدُّد الحقيقة بتعدُّد الفصل فضلاً عن تعدّد الجنس.

٦ - إنّ الفعل والانفعال متباينان. وصيرورةُ المتحرِّك محرِّكاً مستلزمٌ لتصادقهما على موجودٍ واحدٍ، وتصادقُ المتباينَين على فردٍ واحدٍ مستحيلٌ بالخلف.

إيضاح: المحرِّكُ في الحركات الذاتيَّة التي لا تنفك عن الذات هو طبيعةُ الشيء. والمتحرِّك فردٌ لتلك الطبيعة. وتلك حالُ حركة النُّور، وحركة الحرارة، وغيرهما من الطاقات المتحرّكة، فإنّها حركاتٌ ذاتيَّةٌ للشيء. والملاك في تمايز الحركتَين الذاتيَّة والعرضيَّة حيث يتَّحد المحرِّك والمتحرِّك في الأولى ويتعدَّد في الثانية. أنَّ الحركة قد تضيف معنىً على متحرِّك فاقدٍ له قبل الحركة فهذه حركةٌ عرضيَّةٌ. والبرهان على التعدُّد أنَّ الفاقد لا يُعطي وقد لا تُضيف على ذات المتحرِّك شيئاً. فتلك حركة ذاتيَّةٌ وإنّها من لوازم الذات، وانفكاكُها عن الذّات مستحيلٌ كحركة الحرارة وغيرها...

وإنَّ المحرِّك في الحركات النَّمائيَّة، هو النَّفس النباتيَّة، والمتحرِّك هو جسم النبات. وتلك الحركات حركةٌ في مقولة الكمِّ، وهي المسير لها، من

دون فرق بين كون المتحرِّك هو جسمُ النبات أو جسمُ الحيوان أو جسمُ الإنسان.

كما أنَّ المحرِّك في الحركات الإراديَّة، هو الإرادةُ التي هي فعلٌ نفسيٌّ، والمتحرِّك العضلات. وأمَّا حركةُ المادَّة وتبدُّلها إلى الطَّاقة، أو إلى مادَّةٍ أخرى، ليست بحركة ذاتيَّة، وإلاَّ لم توجد مادَّةٌ كمادَّة. وذلك من أجل استحالة انفكاك الذاتيِّ عن الذَّات. فيستحيل أن تكون حركتها من ناحية ذاتها بما مرّ من البراهين. فيجب أن يكون هناك محرِّك وراء المادَّة لاستحالة وجود المتحرِّك من دون المحرِّك، ولأنَّ كلَّ عرضيٍّ معلّل بغير الذّات المعروضة له. وبذلك تبيَّن حاجةُ المادَّة الأوليَّة البسيطة العالميَّة إلى محرِّك حتى تبدَّل إلى مادةٍ أخرى، أو إلى طاقةٍ. وأنَّ عروض التغيُّر عليها مستحيل من أجل استحالة كونها مغيِّرة لنفسها.

فمَن قال بأزليَّة المادَّة العالميَّة قال بوجود محرِّك أزليٍّ لها غيرِ ماديٍّ من حيث لا يشعر ولقد سمَّاه الفيلسوف الأكبر الشيخ الرئيس: بالمحرِّك الأوَّل.

المبدأ والمنتهَى

ملازمةُ الحركة للمبدأ والمنتهَى، واستحالـةُ وجـودهـا بـدونها، تُعطـي استحالَة الحركةِ الدائمةِ، لأنَّها فاقدةٌ للمنتهى قطعاً إن افترِض فقدانُها للمبدأ.

وإنَّ الحركة الدائمة مستلزمة لدوامِ وجود المحرِّك، ولدوام وجودِ المتحرِّك، ولدوام وجود المقولة الّتي هي مسيرةٌ لها.

ولمَّا استحال وجودُ شيءٍ عند انتفاء علّته، فيجب وجودُ عللٍ دائمةٍ أبديَّة لتلك الموجودات الثلاث. كما يجب أن يكون لكلٍّ واحدةٍ من عللها

عللٌ أبديَّةٌ متسلسلةٌ غيرُ متناهية . وينتهي الأمرُ إلى تعدُّد سلسلة من العلل غيرِ المتناهية بالفعل . وقد ثبت استحالتها بالبرهان والبداهة . فالحركةُ الدَّائمةُ منتفيةُ الوجود سواءٌ أكانت عارضةً للمادَّة أو لغيرها .

المقولة

قد تبيّن ممَّا سلف أنَّ الحركةَ سيرٌ وسلوك . وأنَّ المتحرِّك سائرٌ وسالك . وأنَّه بحاجة إلى طريق يسلكه . فالطَّريق للحركة هو المقولة التي تقع فيها الحركة . والواجب تفسير الحركة في المقولة .

فهي عبارة عن سير المتحرِّك من نوع من أنواع مقولة إلى نوع آخر منها . أو سيرُه من صنفٍ من أصناف مقولةٍ إلى صنفٍ آخر . أو خروجُه من فردٍ من أفراد مقولةٍ ودخولُه في فردٍ ثانٍ منها . فالمقولةُ بأنواعها أو أصنافها أو أفرادِها ، هي المسبرُ للحركة . وإليك الأمثلة : إنَّ النموَّ سيرٌ من القَصيرِ إلى الطَّويل ، ومن الصَّغير إلى الكبير ، وكلٌّ من المبدأ والمنتهَى صنفٌ من نوع من مقولة الكمّ .

وَإنَّ حركـةَ التُّفـاح مـن الحُمـوضـة إلى الحَلاوة ، أو مـن الخُضرة إلى الصُّفرة ، ثم إلى الحُمرة ، سيرٌ وحركةٌ من نوعٍ من مقولة الكيف إلى نوعها الآخر .

كما أَنَّ المشيَ حركاتٌ من فردٍ من مقولة الأين إلى فردٍ آخر منها .

وممَّا يجدر التنبيـه عليـه أنَّ لكـلٍّ مــن الأمــور الثلاثــة : المحــرِّك ، والمتحرِّك ، والمقولة ، دخلٌ في وجود الحركة حدوثاً وبقاءً . أمَّا المحرِّكُ فلأنَّه العلَّةُ الفاعليَّة ، للحركة . وأمَّا المتحرِّكُ فلأنَّه العلَّة الماديَّة لها ، نظيرَ علِّية الموصوف لوجود الوصف فيجب بقاء المتحرِّك وهو الموضوع لها . فتبدُّل الموضوعات متعاقبةً ليس بحركة بل هي أفرادٌ زائلةٌ وحادثة .

وأمّا المقولة فلأنّها شرطٌ لوجود الحركة كما أنّ المسيرَ شرطٌ لصدور السَّير من السّائر. ثم إنّ المقولات على أقسام ثلاثة:

قسمٌ تقع فيه الحركة: وقسمٌ لا تقع فيه الحركة. وقسم اختلفوا في وقوع الحركة فيه.

أمّا القسم الأوّل: فهو أربعُ مقولات: الكمُّ، والكَيف، والوضعُ، والأين.

والحركة في الكمِّ. مثل النموِّ والذُّبول. ومثل التخلخل والتكاثف الحقيقيّين العارضَين للماء وللهواء.

وفي الأوّل من كلٍّ من المثالَين يَرِدُ على المتحرِّك في تلك الحركة فردٌ من الكمِّ لم يكن المتحرِّك متلبِّسا به في حالته السابقة. فيَلبسه حال كونه متلبِّساً بالفرد السابق فلا يخلعه. فهي لبس بعد لُبس، كما أنّ في الثاني من المثالَين خلع بعد خلع.

والحركةُ في الكَيف قد يكون لُبساً بعد لُبس كما في حركة الحُمرة إلى الشِّدة، وقد يكون خلعاً بعد خلع كما في حركتها إلى الضّعف. وقد يكون خلعاً ولُبساً. كما في الحركة من الاستقامة إلى الانحناء، أو بالعكس. فإنّ الاستقامة والانحناء ونحوهما من الكيفيّات التي تعرض للجسم وغيره من الكميّات المتصلة.

والحركةُ في الوضع كما في دور الرحَى، ودور كرة الأرض على نفسها. ومثل حركة القائم إلى الجلوس، وحركة الجالس إلى القيام، وحركة النائم على القفا إلى الاضطجاع. فالحركة الوضعيّة خلعٌ لفردٍ من مقولة الوضع ولبسٌ لفردٍ آخر منها.

والحركة في الأين. كالذّهاب والإياب. وهي الحركة عند العرف

العامّ، وهي خَلعٌ ولُبس. وهي تصاحب الحركة الكمّية دائماً في الأجسام.

المقولات التي لا تقع فيها الحركة

وأمّا القسم الثاني فهو مقولات خَمسٌ: الفعل، والانفعال، ومتى، والإضافة، والجدة. والوجهُ في عدم قبول الأوّلَين للحركة، أنّ شرطَ القبول في كلّ شيءٍ أن يكون القابلُ في ذاته فاقداً للمقبول، ولضدّه. إذ لو كان في ذاته واجداً للمقبول لكان عروض المقبول له تحصيلاً للحاصل، وذلك مستحيل. كما أنّه لو كان القابلُ في ذاته واجداً لما يخالف المقبول لزم انتفاءُ القابل، فيستحيل القبول لأنّ قوامه بوجود الطرفَين: القابل والمقبول. أو يلزم منه اجتماع الضدّين.

ثُمّ من شرط القبول أيضاً التغايُر بين القابل والمقبول. فلو كان القابل واجداً للحركة يستحيل عروض الحركة له، من أجل اتّحاد القابل والمقبول.

فقد تبيّن بذلك أنّ ما يكون السكون أو الحركة داخلاً في ذاته استحال قبوله للحركة أو السكون. فالمقولتان: الفعلُ والانفعالُ، لا تقبلان الحركة لأجل دخول الحركة في ذاتيهما، إذِ الفعل كما أسلفنا هو التأثيرُ التدريجيُّ. وإنّ الانفعال هو التأثُّر التدريجيُّ. وإنّ التدريج نفسُ حقيقة الحركة. وقد مرّ أنّ التأثير الآنيّ والتأثُّر الدفعيّ ليسا بداخلَين في المقولتَين. ونُضيف على ذلك ونقول: إنّ دخول الحركة في مقولةٍ يجعل أفراد تلك المقولة صنفَين: صنفاً قارّاً ثابتاً، وصنفاً متصرّماً متدرّجاً. ثم انقسامُ المقولة إلى القسمَين متوقّفٌ على قبول المقولة للانقسام بأنْ يكون المقسم ممكن التحقُّق في جميع الأقسام. وإلاّ يستحيل الانقسام. وليست

المقولتان قابلتَين للانقسام إلى القارّ وإلى المتصرّم لاستحالة القرار فيهما فإنَّ التدريج ذاتيٌّ لهما . . .

وممّا ذكرنا من البرهان لعدم وقوع الحركة في مقولَتي الفعل والانفعال، يتبيَّن الحال في عدم وقوع الحركة في مقولة متى. فإنّها كما عرفت تتقوَّم بالنِّسبة إلى الزَّمان. والزَّمان كما مرَّ حقيقةٌ سيَّالةٌ وكائنٌ متصرّم. ومن الواضح أنَّ النِّسبة إلى المتدرِّج متدرِّجة، إذ ليس للنسبة تقوُّمٌ في نفسها، وإنَّها تتقوَّم بحقيقة ما تُقَوَّم به. فالحركة لا تدخل في مقولة متى، من أجل كونها متدرِّجة في ذاتها.

وأمَّا الوجه لعدم دخول الحركة في مقولتَي الإضافة والجدة، فلأنَّ من شرط القبول أن يكون للقابلِ تحقُّقٌ في نفسه حتَّى يَصْلُح لقبول المقبول، ويستطيع أن يكون مدخولاً لغيره. فلو لم يكن له مثلُ هذا التحقُّق لم يكن له استطاعةُ القبول. ويستحيل أن يحصل هناك قبولٌ من جهة انتفاء ما يقوم به.

وقد تبيَّن أنَّ حقيقة المقولتَين حقيقةٌ نسبيَّةٌ لا استقلالَ لها في مرتبة ذاتها فإنَّها ليست إلاَّ الكون في غيرها. وهذه حقيقةٌ نسبيَّة، ويستحيل صيرورة النِّسبة مدخولاً لغيرها سواءٌ أكان حركةً أم غيرَ الحركة. ثمّ تقبل المقولتان الحركة بتبع أحد طرفَيها.

فالحركةُ التبعيَّةُ الواقعةُ في مقولة الإضَافة كما في حركة أحد المتساويَين إلى الطُّول وبقاء الآخر على حاله، إذ تتبعه حركةُ الإضافة من المساواة إلى الطول والْقِصَر.

ثمَّ الحركة التبعيَّة في مقولة الجدة كما في حركة القلنسوة الموضوعة على الرأس، فتتحرَّك الهيئةُ الحاصلةُ بينها وبين الرأس من فردٍ إلى فرد.

الحركة الجوهريّة

وأمّا القسم الثالثُ الّذي وقع الخلاف في وقوع الحركة فيه فهو مقولة الجوهر. فالمشهور بين القدماء أنّ الجوهر لا تقع فيه الحركة، لأنّه مستلزم لانتفاء الموضوع للحركة وهو المتحرِّك. إذِ المتحرِّك في جميع المقولات التي تقع فيها الحركة هو الجوهر. فلو كان الجوهر، هو المسير للحركة تبقى الحركة بلا متحرِّك. وهو مستحيل. ومن المعلوم أنّ المسير في الحركة الجوهريّة هو الجوهر دون سواه.

واختار الفيلسوف الاكبر صدرا. وقوعَ الحركة في الجوهر، وأبَانَ بقاءَ الموضوع فيها وتَبِعَهُ من تأخّر عنه.

فالواجب بيانُ المراد من الحركة في الجوهر. ثم البحثُ عن صحّتها. فنقول: إنّ الحركة الجوهريّة سير الجوهر في الجوهر. ليكون الجوهر مسيراً لنفسه ويكون الجوهر مسيراً للجوهر. فإنّ المتحرِّك في جميع أصناف الحركات هو الجوهر دون غيره.

وتجدرُ الإشارةُ إلى أصنافٍ من الحركة الجوهريّة الواقعة أمام الأعين. منها الحركة الواقعة في الأطعمة.

نفترض أنّ الجوهر الذي تغذّى به الإنسان هو جوهرٌ جماديٌّ. فإذا تغذّى به يسير سيراً إلى الكمال، ويصير نباتاً وجوهراً نامياً وذلك حركة في مقولة الجوهر. ثم يُديم سَيْرَهُ ويتصعّد في المراتب النباتية حتّى يبلغَ المرتبة العُليا منها فيدخل في أدنى المراتب الحيوانيّة، ويصير جوهراً حيوانياً. وذلك حركةٌ في مقولة الجوهر، ثم يُديم سَيْرَهُ في المراتب الحيوانيّة حتّى يصلَ إلى مرتبةٍ من الإنسانيّة، ويصيرُ جوهراً إنسانياً، ثم يسيرُ في الإنسانيّة. فالمتحرِّكُ في هذه الحركة الكماليّة هو الجوهر الجماديّ الْغِذائيّ. وإنّ مسيره الذي قطعه في سيره الكماليّ هو النبات بدرجاته، ثم

الحيوان بمراتبه، ثمَّ الإنسان، وكلُّها جواهر. وبتعبيرٍ آخر: تبدّل الغِذاء إلى النُّطفة بسيرِه الكماليِّ، والنطفةُ حيوان، حركةٌ جوهريَّةٌ صار الغذاء بسَيرِها الجوهريِّ الكماليِّ: إنساناً.

ثم إنَّ صحَّة نظريَّة ـ داروين ـ في تكامل الأنواع مبتنيةٌ على وقوع الحركة في مقولة الجوهر. ولو كانت الحركة الجوهريَّة من المستحيلات لوجب القول باستحالة تلك النظريَّة.

والفارق بين ما ذكرنا وبين تلك النظريَّة أنَّ المتحرِّك في ما قلناه، هو فردٌ من الجوهر، يسير في أنواع جوهريَّة متصاعدة، وأنَّ المتحرِّك على تلك النظريَّة هو نوع خسيس من الجوهر يقوم بأفراد تسير في أنواع جوهريَّة متصاعدة.

فعلى ما قلناه تكون مدَّةُ الحركة عبارةً عن طول عُمر الفرد. وعلى تلك النظريَّة هي طول عُمر الحياة. وإليك مثالاً ثانياً: إنَّ النَّبات يتغذَّى من الموادِّ الآليَّة الأرضيَّة، ومن الماء، ومن أشعَّة الشّمس. وكلُّها جواهر جماديَّة، ويسير الغذاء سَيْراً كماليّاً حتّى يصير نباتاً كاملاً.

وقد يتغذَّى الحيوانُ من الجواهر الجماديَّة فيسير سيراً صُعوديّاً ويصير حيواناً.

ومنها سير العناصر الأوليَّة التي هي المبادىء للعالم. وهي جواهر جماديَّةٌ سارت سيراً صعودياً كماليّاً في الأنواع الجماديَّة، إلى أن صارت حجراً كريماً أو فِلزّاً من الفِلزّات. وهذه حركةٌ في الجوهر الجماديّ.

تنبيه: قد تبيّن في ما سلف صحَّةُ وقوع التشكيك في الماهيَّة، وأنَّه غير منافٍ لصدق مفهوم ماهيَّة على جميع أفرادها بالتساوي. ففي كلِّ نوع من أنواع النبات، وكذا في أصناف الحيوان، وفي النَّوع الإنسانيِّ، يُرى فردٌ ممتازٌ يتفضَّل على أمثاله بصفاتٍ كماليَّةٍ من نفس تلك الحقيقة النوعيَّة.

ألم تَرَ تُفاحةً ممتازةً متفضّلةً على سائر التّفاحات، تلك التي نبتت من شجرة واحدة؟ . . .

وهناك فرَسٌ ممتازة بين مثيلاتها ولها ميزات عليها. والكلُّ حقيقةٌ واحدة. ومن المعلوم أنَّ الفَرَسَ الممتازة متفضّلةٌ على أفراد الماهيَّة بنفس تلك الحقيقة.

وممّا هو غير خفيٍّ على أحدٍ وجودُ فردٍ ممتاز من الإنسان متفضّلٌ على سائر أفراده. ومن البديهيِّ أنَّ تلك الأفراد المشار إليها لم تكن بهذه المنزلة عند حدوثها، وعند تخطّيها لوجهِ الأرض. بل كانت نظيرةً لأمثالها في الصِّفات والميزات. ولكنَّها سارت سيراً صعودياً كمالياً في نفس حقيقة نوعها إلى أن حصلت لها تلك المنزلة في تلك الحقيقة. ولكنَّ بقيَّة أفراد تلك الحقيقة توقَّفت في السَّير واستقرَّ بها النَّقص. وذلك السيرُ، هو حركةُ فردٍ من الجوهر في نوع من الجوهر حال كون الفرد من ذلك النَّوع. وقد تبلور بما عرضناه عليك، أنَّ العلم والعيان شاهدان بتحقُّق حركات جوهريَّة في العالم لا تعدُّ ولا تُحصى، وأنَّه لولا الحركةُ الجوهريَّة لم يتحقَّق كمال لفرد ولم يحدث رقيٌّ في هذا العالم. فدعوى كونها من البديهيَّات الثانويَّة ليست بمجازفة.

وإليك البرهان المشتمل على أصول:

١ ـ من الواضح وقوعُ تحرُّكاتٍ في أعراض الكائنات سيَّما الأعراض الحالَّة في كلِّ فرد من أفراد المواليد الثلاثة: النَّبات، والحيوان، والإنسان. فإنَّ وقوعَ حركاتٍ في أعراضها بمثابة الأمور البديهيَّة.

٢ ـ من الواجب وجودُ محرِّك لتلك الحركات لاستحالة الحركة من دون محرِّك.

٣ ـ لا محرِّك لها سوى نفس طبيعة الجوهر المعروضة لتلك

الأعراض، إذ لا صلة لغيرها بتلك الأعراض. وإن كانت تلك الطبيعة الجوهريَّة المعروضة متأثِّرة بعوامل خارجةٍ عن ذاتها، إذ لو لم تكن منفعلةً منفعلةً منها لما تبيَّن تغيُّرٌ في أعراضها.

إذا تقرَّر ذلك فنقول: إنَّه يجب أن تكون تلك الطبيعة الجوهريَّة متحرِّكةً بنفسها. إذ لو لم تكن متحرِّكة في ذاتها بل كانت قارَّةً ثابتةً في نفسها لما صدرَ منها إلاَّ فعلٌ واحد، وهو تحويلٌ واحدٌ لبعض عوارضها. فلا يصدرُ عن طبيعة واحدة إلاَّ فعل واحد على وتيرةٍ واحدة. وذلك من أجل كونها غيرَ قادرةٍ على غيرها وفاقدة لِمُعطيه.

فحصول حركاتٍ مختلفة على أعراضها يكشف عن صدورِ أفعال متنوِّعة عن طبيعةٍ واحدة. كما تكشف تلك الأفعال عن وقوع تحرُّكاتٍ في نفس تلك الطبيعة وأنَّها بنفسها متحرِّكة ليكون وصولُها إلى كلِّ حدٍّ من حدودِ تلك الحركة مبدأً لفعلٍ من تلك الأفاعيل.

وممَّا يُرشد إلى وقوع الحركة في الجوهر حصولُ كمالٍ إنسانيٍّ متصاعدٍ لبعض أفراد الإنسان بسبب رياضاتٍ نفسيَّةٍ وأعمالٍ للخير، وإرشادٍ من المُرشد والمعلِّم.

كما يكشف عن الحركة تقدُّم أطفال في الإنسانيَّة إذا أحاط بهم نظامٌ تربويٌّ مهذِّب. وأمَّا المحرِّك في الحركةِ الجوهريَّة المستوعبة لجميع الطبائع الكونيَّة فهو الفاعلُ القدسيُّ الذي يُفيض إلى العالم بفيضه الدائمِ المستمرّ. فكلُّ حدٍّ من فَيضه كمالٌ للمستفيض. وهو كمالٌ بالفعل بحسب نفسه، وكمالٌ بالقوَّة بالنِّسبة إلى كمالٍ مستقبل. وهكذا، فتكسب الطبائع كمالاً بعد كمالٍ، وتتصاعد إلى أن تنفد قابليَّاتُها لكسب الفَيض. ولقد تبيَّن بذلك صلةُ المتحرِّك بالمحرِّك القارِّ الثابتِ، وربطُ الحادث بالقديم حال كونِ العالمِ متجدِّداً بذاته بسبب الحركة الجوهريَّة. فإنَّ الإفاضَة بعد

الإفاضةِ توجبُ الحركـةَ في المستفيـض، ولا يلـزم منهـا كـون المفيـض متحرِّكاً لما عرفتَ من أنَّه لا ينقص منه شيءٌ بسبب الإفاضة، فإنَّ الفاعل التامَّ لا ينقص منه الشيءُ بسبب صُدورِ الفعل عنه.

الموضوع لتلك الحركة

إنَّ الموضوع للحركة الجوهريَّة هو الموضوع لسائر أصناف الحركة، وهو الجوهر. والفارقُ بينهما أنَّ الموضوع في غيرها من الحركـات جـوهـرٌ نوعيٌّ متشخِّصٌ، ولكنَّ الموضوع في الحركة الجوهريَّة جوهرٌ جنسيٌّ متشخِّصٌ بنوعٍ ما، وفردٍ ما. ويتحرَّك ذلك الجوهر الجنسيُّ في الأنواع التي تقع تحت ذلك الجنس. فالمتحرِّك جوهرٌ، وهو الموضوع للحركة والمسير الذي يتحرَّك ذلك الموضوع فيه جوهرٌ أيضاً.

وإنَّ التعبيرَ بنوعٍ ما، للإشارة إلى كونه مفهوماً انتزاعيّاً من تلك الأنواع المتعاقبةِ المتكاملةِ التي تَرِدُ على ذلك الجوهر السائرِ في لُبس بعد لُبس.

وتلك الأنواع المتكاملة حقيقةٌ جنسيَّةٌ واحدةٌ سيَّالةٌ متصرِّفة. وبقاء مثل هذه الحقيقة إنَّما يكون ببقاء تصرُّفها وسَيَلانها. ويصحُّ أن يُنتزَع من كلِّ حدٍّ من حُدود هذه الحركة مفهوم يسمَّى بالماهيَّة أو بالنّوع. ومن المعلوم أنَّ ما انتُزِع من المفهوم مغايرٌ لما انتُزِع عن الحدِّ الذي قبله وكان أخسَّ منه، كما أنَّه مغاير لما يُنتزع عمَّا بعده وهو أشرفُ منه، إذِ الحركةُ الجوهريَّةُ حركةٌ صعوديَّةٌ وسيرٌ من النقص إلى الكمال. ولذا لا يُتصوَّر في طولها أنواعٌ متواطئةٌ في عرضٍ واحد.

ثم إنَّ تشعُّب الطُّرق للحركة الجوهريَّة في كلٍّ من سلاسل الأنواع وظهور التكثُّر النّوعيِّ لذلك الجوهر الجنسيِّ الذي هو المبدأ للحركة،

فإنّما حصلَ بسببِ اتّجاهاتٍ حاصلةٍ في الفصل المقسّم لذلك الجنس، وبه تتكثَّر الأنواعُ الواقعةُ تحت الجنس.

الزَّمان

والزَّمان سادسُ صواحب الحركة. وهو مقياس لتقدير الحركة وقائمٌ بها. ولمَّا مرَّ أنَّ الحركة حقيقةٌ مقداريَّةٌ متصرِّمةُ الوجود، وأنَّ لكلِّ مقدار مقياسٌ يقدَّر به، فالزَّمان هو المقياس للحركة بأنواعها وأصنافها. فلكلِّ نوع من انواع الحركة زمانٌ يُخَصُّ به ويتصرَّم معه، ويتشخَّص بتشخُّصِه، ويقدَّر له.

وهل مرَّ عليك أنَّ الزّمان أمرٌ بسيط لا جزءَ له؟. ولكنْ يُفترض له أجزاءٌ متعاقبةٌ بحسب الوجود. وتقدّم كلّ جزء من أجزاء الزَّمان على الجزء الآخر بنفس الزّمان لا بغيره كما أنَّ تقدُّمه أيضاً تقدُّمٌ بالعلِّية.

أمَّا بساطة الزَّمان فلاتِّحاده بحسب الحقيقة مع الجزء المفترَض. وأمَّا التقدُّم فلأنَّ للجزء السابق علِّية لوجود الجزء اللاَّحق كما هو الحال في كلِّ جزءٍ مفتَرض للحركة.

وهل قرَع سمعَك أنَّ القَبل والْبَعد الزمانيَّين لا يجتمعان في الوجود بل هو مستحيل؟. وإنَّ الحال كذلك في الحركة فأجزاؤها لا تجتمع في الوجود. كما أنَّ الحركة تجتمع دائماً مع صواحبها الأربعة: المحرِّك والمتحرِّك والمقولة التي هي مسيرها، والزَّمان المطلَق.

ولا يتقدَّم شيءٌ على الزَّمان إلاَّ بتقدُّمٍ غيرِ زمانيٍّ، لاستحالة التقدّم على الزَّمان بتقدُّمٍ زمانيّ. فالمحرِّك والمتحرِّك ومسيرُها متقدِّمةٌ على زمانها بتقدُّمٍ غيرِ زمانيّ.

السُّرعة والبطء

وتُوصف الحركةُ بالسُّرعة والبطء إذا لوحظت مع حركةٍ أُخرى: واقعيَّة كانت تلك الحركةُ أو مفترَضة.

فإذا اتَّحدت الحركتان في المسافة، كان الاختلاف بين السَّريعة والبطيئة بالزَّمان. فزمان السَّريعة أقصرُ، وزمانُ البطيئة أطول.

وإن اتَّحدتا في الزّمان فلا جَرَمَ إنِ اختلفتا في طيِّ المسافة، بأن كانت المسافة التي قطعتها السَّريعةُ في ذلك الزَّمان أكثَر من الّتي قطعتها البطيئةُ فيه.

وإنَّ السُّرعةَ والبطءَ من الحقائق الإضافيَّة. وليست لكلٍّ منهما نفسيَّةٌ. فهما تعرضان الحركة عند قياسها إلى حركة أُخرى. فلا سرعة إلاَّ ويُفترض أسرع منها كما لا بُطءَ الاَّ ويُفترض أبطأ منه.

وأمَّا المذهب القائلُ بأنَّ البطءَ في الحركة إنَّما يحصل بسبب تخلُّل السُّكون بينها فهو ضعيف. إذِ الحركة كما مرَّ حقيقةٌ واحدةٌ بسيطةٌ متَّصلة لا تقبل الانقسامَ إلاَّ بالافتراض والتصوُّر.

مضافاً إلى أنَّ تخلُّلَ السُّكون في ذات الحركة مستلزمٌ لتكُّون الشيء بضدِّه أو بنقيضِه. ويلزم منه أن تكون الحركةُ التي لم يتخلَّلْ بينها سُكونٌ أسرعَ الحركات، وليس كذلك لإمكان حركةٍ أسرع منها بالضرورة.

ثمّ إنَّ التقابُلَ بين الحركة والسُّكون هل هو تقابُلُ التَّضادِّ أم غيرُه؟!

اختار العظيمُ صدرا أنَّه تقابُلُ التَّضادِّ، فقال قدَّس الله سرَّه في الأسفار:

إنَّ التقابُلَ بين السُّرعة والبطءِ ليس بالتَّضايف، لأنَّ المضايَفين متلازمان

في الوجود، وهما غيرُ متلازمَين في واحدٍ من الوجودَين. وليس تقابُلُهما بالثّبوت والعدم، لأنّهما إن تساويا في الزّمان كانت السريعةُ قاطعةً من المسافة ما لم تقطعها البطيئة.

وإن تساويا في المسافة كان زمان البطيئة أكثرَ، فلأحدهما نقصانُ المسافةِ، وللآخر نُقصان الزّمان فليس جعلُ أحدهما عَدَمياً أولى من جعل الآخر عدمياً. فلم يبقَ منهما إلاّ تقابُلُ التَّضادّ... ويَرِد علَيه أنَّ ما افترضه من النّقصان فهو خارجٌ عن حقيقة كلٍّ من السُّرعة والبطء لازمٌ لهما.

وأنَّ التقابُلَ يجب أن يلاحَظ بين ذاتَيهما لا بين ما يَلزم الذَّات.

ويمكن أن يقال: إنَّ السريع واجدٌ لأمر يفقده البطيء، وهو شدَّة الحركة وهي أمرٌ وجوديّ. فالبطءُ أمرٌ عدَميٌّ من شأنه قبولُ الشدَّة. فالتقابُلُ بينهما هو التقابُلُ بين العدَم والملكة.

وأُورد عليه أنَّ شرط التضادّ أن يكون بين الضدَّين غاية الخلاف وليس ذلك بمحقَّقٍ بين السُّرعة والبطء، إذ ما من سريعٍ إلاَّ ويُفرض أسرعُ منه، وما من بطيءٍ إلاَّ ويمكن أن يُفرض أبطأُ منه... وفيه أنَّه منقوضٌ بالسَّواد والْبَياضِ، إذ ما من سوادٍ إلاَّ ويُمكن أن يُفرض أشدُّ منه، إذِ السَّوادُ قابلٌ للاشتدادِ إلى غير النهاية، كما أنَّه ما من بياضٍ إلاَّ ويمكن أن يُفترض أشدُّ بياضاً منه. والحلُّ أنَّ المقصودَ غايةُ التباعد بين نوعَي الضدَّين وهو محقَّقٌ في الكل.

أنواع الحركة

والمقولة التي تقع فيها الحركة بمنزلة الجنس للحركة فأجناسها خمسة:

وتحصل أنواعها من اختلاف المبدأ والمنتهَى. فالحركة الصَّاعدةُ نوعٌ، والهابطة نوعٌ ثانٍ من الحركة في الأين. كما أنَّ الاشتدادَ والتضعُّف نوعان

للحركة في الكيف.

والنمُّو والذُّبول نوعان للحركة في الكمِّ.

وأمَّا الحركة الوضعيَّة فليس لها إلاَّ نوعٌ واحدٌ إمَّا لعدم اختلاف المبدأ والمنتَهى فيها بحسب الأحوال، أو لاتِّحادهما في صورة كمالِ الدَّور.

وليس للحركة الجوهريَّة إلاَّ نوعٌ واحدٌ إذِ المتحرِّك لا دخلَ له في ماهيَّة الحركة وإنَّما له دخلٌ في وجودها نظيرَ المحرِّك.

وتوصفُ الحركةُ بالتضادِّ عند تضادِّ المبدأ والمنتَهى، كالنموِّ والذُّبول والهُبوط والصُّعود.

السَّبق وَالمقارنة

السبق والمقارنة

الموجود متقدِّمٌ، ومتأخِّر، ومقارِن. فالبحثُ عن السَّبق والمقارنة.

إنَّ صِفَتَي التقدُّم والتأخُّر تعرضان للموجود. وهما أمران بديهيّان في الجملة يعرفهما الكلُّ حتى الصِّغار والأطفال. فليستا بحاجة إلى التفسير.

إنَّ كلَّ واحدٍ يعرف سبق الماضي على الحال. وتقدُّم عهدِ الرَّضاعة على الطُّفولة. وتأخُّر عهدِ الشَّباب عن الرَّضاعة. وذلك في السبق الزّمانيّ. وكذلك الحال في السبق المكاني، فإنَّ كلَّ واحدٍ يرى أنَّ من يَمشي قُدّامَهُ متقدِّمٌ على من يمشي خَلْفَه. وذلك تقدُّمٌ حسِّيٌّ. وإن التقدُّم بحسب الزَّمان أيضاً يعدُّ من الحسّ. وهناك تقدُّمٌ غير محسوسٍ، ولكنّه بديهيٌّ يعرفه كلُّ واحدٍ وهو تقدُّم العاقل على المجنون وفضلُ العالِم على الجاهل. وهذه الأنواعُ الثلاثة من التقدُّم، تقدُّمٌ طبيعيٌّ واقعيٌّ، غيرُ قابلٍ للتغيير.

وهناك نوع آخر من التقدُّم وهو التقدُّم الوضعيُّ، كما إذا جَعَلْتَ نقطةً مبدأ، فمن هو أقربُ إليها متقدِّمٌ على من هو أبعدُ منها. وإذا جعلتَ المبدأَ ما يقابلُ النُّقطةَ يصيرُ الأمرُ بالعكس، ويكون المتأخِّر متقدِّماً، والمتقدِّم متأخِّراً.

ثم إنَّهم تفطَّنوا إلى أنواعٍ أخرى من التقدُّم غيرِ المحسوس، الواقع في

الحقائق الكونيَّة، كتقدُّم الجزء على الكلِّ، والعلَّة على المعلول، والموصوف على الصِّفة.

فأنواعُ التقدُّم سبعةٌ. وتجري كلُّها في التأخُّر، وبعضها في المقارنة.

أحدها: السَّبقُ بالزَّمان: وهو أن يكون السَّابق موجوداً في زمان لم يكن اللاَّحق موجوداً فيه. وذلك سبق انفكاكيٌّ، بمعنى أنَّ السابق من حيث إنَّه سابقٌ لا يجتمع في الوجود مع اللاَّحق. فالمعيَّةُ الوجوديَّةُ بينهما مستحيلةٌ، والمقارنةُ غيرُ ممكنة.

ومثلُ هذا التقدُّم حاصلٌ لأجزاء الزَّمان كتقدُّم أمسِ على اليوم، وتقدُّم اليومِ على غد.

وبذلك تبيَّن تفسيرُ التأخُّر بحسب الزَّمان، وكذا تفسيرُ المعيَّة والمقارنة الزمانيَّة. ولكنَّ المعيَّة الزمانيَّة مستحيلةٌ بين أجزاء الزمان، كما أنَّها مستحيلةٌ بين أجزاء كلِّ كائن متدرِّجِ الوجود، ببرهان الخلف.

فلا يجتمع الماضي والحاضر، كما لا يجتمع مبدأ الحركة ومنتهاها معاً في زمان واحد.

ثانيها: التقدُّم بالشَّرَف: وهو تقدُّمٌ معنويٌّ غيرُ محسوس، ولكنَّه كائن محقَّق. والمقصود منه سَبْقُ الفاضل على الْمَفضول، وفضلُ الجميل على القبيح، وتقدُّم الشُّجاع على الْجَبان. وإنَّ السابق في مثل هذا التقدُّم حائزٌ لفضيلةٍ وموهبةٍ يكون المتأخِّر فاقداً لها. ومنه يتبيَّن حالُ المعيَّة، وهي المشاركة في الفضيلة كما أنَّه لا معيَّةَ للمتوحِّد في الفضيلة.

ثالثها: السبق بالمواصفة: ويقال له السَّبق بالرُّتبة، وهو يتبع ما وضع مبدأ، فيكون الأقربُ إليه متقدِّماً وسابقاً، والأبعدُ عنه متأخِّراً، ومسبوقاً.

وإنَّ الملاك في مثل هذا التقدُّم هو القُرب إلى المبدأ المفتَرض. مثل تقدُّم الصَّف الأوَّل على بقيَّة الصفوف في صلاة الجماعة. فلو افتُرض المبدأ ما يقابل ذاك لانعكسَ الأمرُ وكان الصَّف الأخيرُ متقدِّماً والصفُّ الأوَّلُ متأخِّراً. والمعيَّة مُمكنةٌ في مثله.

رابعها: السبقُ بالتكوُّن: والمقصود منه أنَّ ذات السابق متكوِّنةٌ قبل تكوُّن ذات المسبوق. لا قبلاً زمانياً بل قبلاً في نظر العقل.

وذلك كتقدُّم العلَّة على المعلول، والجزءِ على الكلّ، والجنسِ على النَّوع، والنَّوع على الفرد.

خامسها: السبق بالطبع: والمقصود منه انتفاءُ المتأخِّر عند انتفاءِ المتقدِّم. كتقدُّم العلل الناقصة على المعلول، حيث ينتفي بانتفاء إحداها. فالجزءُ متقدِّم بالطَّبع على الكلِّ، والملزوم على اللاَّزم، والموصوف على الصِّفة. ولا تُتصوَّرُ المعيَّةُ هنا.

سادسها: السبقُ بالعلِّية: والمقصودُ منه كونُ المتأخِّر ضروريَّ الوجود عند وجود المتقدِّم. ويستحيل انتفاءُ الأوَّل عند تحقُّقِ الثاني. وذلك كتقدُّم العلَّة التامَّة على معلولها. ومن الواضح استحالة الانفكاك الزمانيِّ بين السابق والمسبوق فهما معاً على سبيل الدَّوام.

سابعها: السبق بالماهيَّة: وهو التقدُّم بحسب الماهيَّة، بأن يكون السابق مقوَّماً لماهيَّةٍ بحسب نفس مفهومها فالمقوَّم متقدِّم عليها والمتقوِّم متأخِّر عنه. ويسمَّى أيضاً بالسَّبق بالتَّجوهر كما يسمّى المتقدِّم بعلَّة القوام.

والملحوظُ في مثل هذا السَّبق نفسُ مفاهيم الأشياء مع قطعِ النَّظر عن وجوداتها. فالجنسُ والفصلُ سابقان على النَّوع سبقاً بالماهيّة. كسبقِ الجزء على الكلِّ فإنّه متقدم على الكلِّ تقدُّماً بالماهيَّة كما كان متقدِّماً عليه تقدُّماً بالطبع. والمقارنة في مثله أن لا يكون السابق مقوِّماً لماهيّة اللاحق.

واعلمْ أنَّه يُطلق السَّبقُ بالذَّات على كلٍّ واحدٍ من الأنواع الثلاثَة الأخيرة، أَعني السبق بالطبع، والسبق بالعلِّية، والسبق بالماهيَّة.

وهناك نوعٌ ثـامنٌ من السبق أضافه العظيم (صدرا) وهو السبق بالحقيقة، والمقصودُ منه ثُبوت صفةٍ بالذَّات وبالحقيقة، لما فيه التقدُّم حال كون ثبوته للمتأخِّر بالعَـرض والمجـاز. مثـل ثبـوت الحركـة للسفينـة، ولجالسها. فإنّ ثبوتها للأُولى بالذات وحقيقة، وللثاني بالعرض ومجازاً. وأمثالُها كثيرة بل جميع الوسائط في العروض متقدمة بمثل هذا السَّبق على ذي الواسطة. ومن هذا السَّبق ثبوتُ التحقُّق للوجود وللماهيَّة فإنَّ الوجودَ سابق في التحقُّق على الماهيَّة لثبوت التحقُّق له بالذَّات، ولها بسببه واتِّحاده معها.

الحَادِثُ وَالقَدِيم



الموجود: حادث وقديم.

الحدوث:

والحدوث على ثلاثة أقسام: زماني، وذاتي، وبالحق.

والحادث الزماني، كائن مسبوق الوجود بالزمان. فكان معدوماً في زمان ثمَّ وجد في زمان. ونقصد هنا من الزَّمان طبيعة متناولة للآن. وهو جزء الزمان المفترض فالحادث الزماني لا يخصّ بالكائن الّذي له البقاء بل هو متناول لما لا بقاء له أيضاً كالوصول إلى حدِّ المسافة.

وتبيَّن مما ذكرنا أنَّ الزمان متقدّم على وجود الحادث الزماني، مثل العدم فإنَّه متقدِّم على وجود الحادث الزماني، وإن كان يزول بوجوده ولذا سمي بالعدم المقابل. لكونه مقابلاً للوجود. والمتقابلان لا يجتمعان.

والعدم المقابل، زماني أيضاً فإنَّ الوجود الَّذي يقابله زماني. ونعني بالزماني أن يكون له نحو قرار ينطبق على قطعة من الزَّمان انطباقاً لا حقيقياً. وتلك القطعة مسبوقة بقطعة أخرى ينطبق عليها العدم السابق المقابل للحادث الزماني.

ثم إنَّ الحقائق الكائنة التي لا قرار لها كالأصوات والحركات منطبقة على الزَّمان انطباقاً حقيقياً فإنّها متصرِّمة الوجود مثل الزمان.

وقد مرَّ أنَّ الموجود المتصرِّم ما لا تجتمع أجزاؤه معاً في الوجود. فبوجود جزء ينتفي الجزء الآخر ويقابله الموجود القارُّ، ذاك الذي تجتمع أجزاؤه معاً في الوجود.

واعلم أنَّ الزمان نفسه لا يوصف بالحدوث الزماني، بل وبالقدم الزماني. إذ ليس للزمان زمان آخر ينطبق عليه. ويكون مسبوق الوجود أو لا مسبوق الوجود به. ولكنْ لما كان الزمان بحسب ذاته يوصف بالقبل والبعد في المجامعيــن، كان كلُّ جزء منه بحسب الافتراض مسبوق الوجود بعد من ذاك الذي كان مجامعاً للجزء السابق.

فكلّ جزء من أجزاء الزمان حادث زماني. فالكلّ حادث زماني.

وأمّا الحدوث الزماني للزمان بمعنى كونه مسبوقاً بعدمٍ زماني مقابلٍ لوجوده فهو مستحيل للزمان لأنَّ حدوثه بهذا المعنى مستلزمٌ لعدم حدوثه. فإنَّ العدم الزماني السابق يجب أن يكون مجامعاً لوجود الزمان السابق، وإلاَّ لزم تحقق السَّبق بلا مسبوق وهو مستحيل. كما أنّه يلزم من حدوثه قِدَمهُ. وهو المراد مما حكي عن (أرسطو): «إنَّ من قال بحدوث الزمان فقد قال بِقِدَمه من حيث لا يشعر».

وأما الحادث الذاتي فهو الكائن المسبوق بالعدم الذاتي. ذاك الّذي وجوده ليس من قِبَلِ نفسه، وكان حاصلاً له من قِبَلِ غيره. لأنّه في مرتبة ذاته لا يقتضي الوجود. فهو غير موجود في تلك المرتبة، وإنّه بحسب ذاته ليس. وهذا ـ أعني عدم اقتضاء الوجود في مرتبة الذات ـ يسمى بالعدم المجامع.

فالحدوث الذاتي كون الشيء مسبوقاً بعدم متقرِّر في مرتبة ذاته. والموصوف به هو الماهية فإنَّها بحسب ذاتها ليس. والمقصود من الّليسيَّة الذاتية أنَّ الوجود وكذا العدم غير داخلين في ذاتها وإنَّ الماهيَّة غير متقوِّمة

بأحدهما فإنَّها الماهيَّة دون غيرها .

فوجودها من جانب علَّةٍ خارجةٍ عن ذاتها كما أنَّ عدمها ليس إلاّ بسبب فقدان تلك العلَّة وأمَّا الحادث بالحقّ فهو ملاحظ بالنسبة إلى وجود المعلول. دون ماهيته المعروضة للحدوث الذاتي، فإنّ وجود المعلول بحاجة إلى وجود علَّته ومفتقرّ إليه وهذا الاحتياج والافتقار هو الحدوث بالحقّ العارض لوجود المعلول. وتقدّم وجود العلَّة على وجود المعلول بمعنى غناء العلَّة عنه وافتقار المعلول إليه. وتقوُّم وجود المعلول بوجود علَّته من دون عكس، حدوث بالحق وتأخُّر عن وجود العلَّة.

تقسيم:

ينقسم الحدوث إلى إضافي وإلى حقيقي.

والحادث الإضافي ما كان حدوثه متأخراً عن غيره وإن كان ذاك الغير حادثاً وإن لم يكن علَّته. وذلك هو الحدوث في عرف العامَّة. والحادث الحقيقي ما كان بنفسه حادثاً من دون قياس إلى كائن آخر. فكان مسبوقاً بالعدم أو بالعلة بحسب نفسه.

وقد يطلق الحادث الحقيقي عندهم على الماهيَّة بالقياس إلى وجودها ويقصدون منه أنَّ التحقُّق حاصل للوجود بحسب ذاته وقبل الماهيَّة ـ لا قبليَّة زمانيَّة ـ وقد حصل للماهيَّة بالوجود، فهي مسبوقة التحقُّق بالوجود بحيث لا يصدق عليها نفسها ما دام لم يتلبَّس بالوجود، كما هو الحال في السبق بالحقيقة للوجود على الماهيَّة. فيكون التحقُّق ثابتاً للوجود أوّلاً وبالذّات وللماهية ثانياً وبالعرض.

القديم

القديم ويعبَّر عنه بالأزلي، يقابل الحادث. فينقسم إلى زمانيّ، وذاتيّ، وبالحقّ.

أمّا القديم الزماني فهو الّذي لم يسبق وجوده بالزمان. ولا بعدم زمانيّ وإن كان الزمان غير منفكٍّ عنه. ولا وجود له في هذا العالم. فالفرد القديم الزّماني غير موجود في هذا العالم بالبداهة والمشاهدة. والعلوم الطبيعيّة شاهدة. نعم نفس الزمان ليس بحادث زماني. وقد مرّ تفسير ذلك.

وأما وجود أزلي زماني بحسب النَّوع بأن كان له أفراد طُوليّة متعاقبة في طول الزمان نظير نفس الأجزاء المتصورة للزَّمان فقد قيل بوجودها. وإن كان كلٌّ فرد فرداً منه، حادث زماني مسبوق بالزّمان وبالعدم الزّماني ولكن السلسلة أزليّة والطبيعة المتحقّقة في جميع الأفراد قديمة زمانيّة.

ويجب أن يكون أفرادها غير متناهية بحسب الزّمان بحيث لا أوّل لها فيه إذ لو كان هناك فرد أوّل لكان مسبوقاً بالزمان فكانت السلسلة منقطعة به وكانت الطبيعة مسبوقة بالزمان وغير أزليّة. كما يجب أن يكون لكل فرد سابق علّية للفرد اللاّحق في تلك السلسلة.

ويجب التنبيه حولها على أمور:

أحدها: لا يجوز أن يكون الفرد السابق علّة تامّة للفرد المتأخِّر، وإلاّ لزم انتفاء الثاني عند انتفاء الأوّل، كما يلزم منه وجود جميع أفراد السلسلة بالفعل، وهو باطل بالعيان، ويلزم منه انفكاك المعلول عن علته عند إنتفاء الأوّل وحدوث الثاني وهو مستحيل ويلزم منه عدم وجود السلسلة وانتفاؤها عند انتفاء حلقة منها إذ المفترض أنّ كلّ حلقة منها معلول للحلقة المتقدمة وعلّة تامّة للحلقة المتأخِّرة.

واما إذا افترض علّية الفرد السابق للاّحق بنحو المقتضي الّذي منه الوجود. فيلزم منه حصول طاقات غير متناهية في جسم متناهٍ، وهو كلٌّ حلقة من حلقات السلسلة، وذلك عند افتراض ابديَّة السلسلة لأنَّ صدور أفراد غير متناهية طولاً عن فرد واحد، يكشف عن وجود طاقة غير متناهية في المصدر. وأما إذا افترضنا أزليّة السلسلة دون الأبديَّة فيلزم منه صيرورة الصغير وعاء للكبير وحصول الكثير في القليل. لأنّ كلّ واحدة من الحلق البائدة السابقة في السلسلة هي الصغيرة والقليلة وتحقّق طاقات فيها ليكون مصدر الكائن في ذلك الصغير والقليل كبيراً وكثيراً.

ثم إنّ القانون الحاكم بكون المعلول أضعف من علّته، حاكم بانتفاء القديم الزّماني بحسب النوع. إذ كلٌّ فرد حادث فهو أضعف من سابقه لقانون العليَّة فيتزايد الضعف ويشتدُّ في الأفراد المتعاقبة حتى ينتهي الأمر إلى فناء السلسلة. فلو كانت سلسلة الأجسام أزليَّةً لكانت فانية قبل آلاف من السنين.

ثانيها: إذا ثبت استحالة عليَّة الحلقة المتقدِّمة للمتأخِّرة بنحو العليَّة التامة في الأزلي الزماني بحسب النوع لا الفرد وجب أن تكون لكلٍّ حلقة من حلق السلسلة علَّة أخرى غير الحلقة المتقدِّمة فإنّها ليست بعلَّة تامَّة لما يليها. وإذا افترض كون العالم بأسره حلقة من تلك السلسلة لزم وجود المعلول من دون علّته التامَّة وهو مستحيل.

وهذا بناء على نفي وجود علَّة مؤثِّرة خارجة عن العالم. وإلاّ فأزليَّة الجسم المعبَّر عنها في لسان اليوم بأزليَّة المادَّة غير مستحيلة عند وجود علَّة أزليَّة خارجة عن العالم.

ثم إنّ المشهود في كلّ فرد من أفراد الطبيعة أنّ له أدواراً، دور البداية، ودور التكامل، ودور التناقص ودور الانتفاء، فيجب أن تكون الطبيعة

النوعيَّة كذلك من أجل اتحاد الطبيعة والفرد في الحكم. فالقديم الزَّماني غير موجود والأزليَّة غير حاصلة للعالم ولا لجزءٍ منه لأجل حصول دور الانتفاء على الكلّ بعد الأدوار الثلاثة.

ثالثها: ذهب بعض الناس إلى أزليَّة المادَّة وهي الجسم منكراً لوجود فاعل أزلي لها خارجٍ عن العالم. ولم نعثر على برهان لهذا المذهب. فهل القائل به شاهد الأزليَّة، أو مجرّب لها؟ وإلاَّ كيف يدَّعي اليقين بذلك ولا يأتي ببرهان لمذهبه؟ وإذا كان حصول اليقين بشيء محصوراً بأحد الطَّريقين فكيف يدَّعي اليقين؟! ولم يحصل له أيّ طريق. ولا يُصْغَى في أيّة محكمة لدعوى بلا بيِّنة. وقد تبيّن قيام البيِّنة على فساد هذا المذهب وبطلان تلك الدّعوى.

وإليك البرهان مضافاً إلى ما سلف:

١ - هل المادة الأزليَّة التي هي بمنزلة الأمِّ للعالم وأجزائه، قابلة للتغير أم لا؟ لا سبيل إلى الثاني إذ عليه يستحيل حدوث أدنى تغيُّرٍ في العالم ولا في أجزائه. وعلى الأول فهي بحاجة إلى ما يعطيها التغير بالفعل وإلاّ كان الفاقد معطياً. إذ التغير ليس إلاّ وجود صفة مسبوقاً بالعدم فهو لُبس بعد لُبس. ومن الواضح أنّ المتغير إذا كان في درجة ألِف، لم يكن لابساً ما يلبسه عند وصوله بدرجة باء، فهو في الدّرجة السابقة كان فاقداً لما يلبسه في الدّرجة اللاَّحقة. إذن يحدث التساؤل: كيف صار الفاقد واجداً من دون الإعطاء؟

فلولا المعطي الّذي هو خارج عن ذات المتغيِّر استحال صيرورة الفاقد واجداً.

وحصول التغيُّر في الفاقد قاضٍ لوجود ذلك المعطي، فأزليَّة المادَّة مصاحبة لأزليَّته.

٢ ـ إذا كانت كلّ حلقة متعاقبة للمادّة مسبوقة بالعدم، وحادثة مفتقرة إلى العلّة فيجب ان يكون النّوع والطّبيعة التي هي عين أفرادها كذلك. إذْ إنَّ مجموعةً غير متناهية متشكّلةً من صِفْر ليس إلاّ الصّفر ولا يساوي الواحد. كما أنَّ عليّة الطبيعة الفاقدة للوجود بحسب ذاتها، لنفسها مستحيلة. فالعلّة المعطية للوجود بالطبيعة محقّقة موجودة.

٣ ـ قد ثبت في العلوم الطبيعيّة أنَّ المادّة دوماً في حال التغيُّر، فهي تتبدّل إلى الطّاقة دائماً والطّاقة تتبدّل إليها كذلك. فللمادّة طبيعةٌ قابلة لتتصوَّر بصورٍ متعاقبة لا متناهية لا نهاية عددية.

ولولا قبولها الطبيعي لتلك الصُّور المتعاقبة لاستحال حلول الصُّور عليها. وإنَّ كلَّ صورة من تلك الصُّور الحاصلة للمادَّة المتغيِّرة حادثةٌ مسبوقة بعدم زماني فهي بحاجة إلى علّة مفيدة لها..

وأمّا الطبيعة المشتركة بين تلك الأفراد الحاملة لتلك الصُّور، فإن كانت قديمة أزليَّة غير مسبوقة بعدم زماني حال كونها فاقدةً لعلَّة خارجة عن ذاتها مفيضة عليها تلك الصُّور، فهي مستحيلة الوجود من أجل اجتماع النقيضين.

لأنَّ القبول راجع إلى الفقدان. إذ لو كانت بحسب ذاتها واجدة للمقبول لاستحال قبولها له. لأنَّ تحصيل الحاصل مستحيل. وكونها فاعلاً معطياً لما هو فاقدٌ له مستلزم لاجتماع النقيضَين.

فالسلسلة الأزلية من دون علَّة مُعطية الوجود لأفرادها مستحيلةُ الوجود.

٤ ـ إنَّ المادَّة المشتركة بين جميع حلق السلسلة، بسيطة جدّاً. لأنَّ التركُّب من الصورة يجعلها مفتقرةً إلى فاعل معطٍ للصُّورة، والمفترض عدم وجوده.

فيجب أن تكون المادَّة البسيطة بنفسها فاعلة للصورة الطَّارئة عليها. وإذا كان كذلك استحال زوال تلك الصُّورة عنها استحالة انفكاك المعلول عن علَّته التامَّة. ويلزم من ذلك بقاء الصُّورة الأولى الطارئة على المادَّة دائماً، وذلك باطل بالشُّهود.

٥ ـ إذا كانت المادَّة البسيطة فاعلة للصورة الطارئة عليها معطيةً للتغيُّر الحاصل لها. استحال تعاقب الصُّور عليها، لأنَّ الطبيعة الواحدة البسيطة لا تُفيض إلاَّ صورة واحدة، ولا تفعل إلاّ فعلاً واحداً. فإنّها فاقدة لما يصير مبدأ لصورة ثانية وفعل آخر. فهل الطبيعة النّارية قادرة على إفاضة البرودة حال إفاضتها الحرارة؟!.

٦ ـ إنّ التضادَّ الحاصل بين صورة المادَّة وبين صورة الطَّاقة غير خفيٍّ على أحد. وصدور الضدَّين عن علَّة واحدة بسيطة مشتركة بينهما مستحيل. فهي ليست بعلَّة مُفيضة للصّورتَين وإنّما العلَّة لهما كائنٌ خارج عن ذات تلك المادَّة المشتركة.

٧ ـ إنَّ تبدُّلَ المادَّة بالطَّاقة دوماً، وبالعكس مستمرٌّ إمّا فناءً وحدوثاً أو خلعَ صفة ولُبسَ صفة أخرى.

والأوّل يكشف عن وجود علّة خارجة عن ذات المادَّة، لأنَّ فناء الكائن بفناء علّته، ولاستحالة الحدوث من دون مُحدث.

والثاني يكشف عن تحقُّق موصوف لتلك الصفتَين ليكون هو الخالع وهو اللاّبس حال كونه هو المفيض لتلك الصّور ولابس لها. إذ المفترض عدم وجود علَّة خارجيَّة، وذلك مستحيل. من أجل استحالة صدور فعلَين متقابلَين معاً عن علّة بسيطة واحدة وهما القبول والإفاضة، أو ما يصاحبه السّكون وما يصاحبه الحركة. وذلك يستلزم تعدُّد الواحد لافتقار كلٍّ من الفعلَين إلى علَّة مسانخة له. فوجود المادَّة المتبدِّلة قاضٍ بوجود علَّة مفيدة

خارجة عن ذات المادّة .

ولا ريب في تحقُّق قدرٍ مشترك بين الصُّور لأنَّه أصل التركيب ولولاه لم يحدث مركَّب لأنَّ وجود المركَّب متوقِّف على البسيط .

القديم الذّاتي

والقديم الذَّاتي، كائن غير مسبوق بعلّة . فهو موجود لا معلول، إذ ليس بحاجة إلى العلّة . فهو موجود لأنَّ نفس تصوره مصاحبٌ للتصديق بوجوده . كيف وإنّ القديم الذَّاتي هو الكائن الغنيّ عن العلّة . ولم يسبقه أيٌّ نحو من أنحاء العدم . وما يكون كذلك مستحيل عليه سبق العدم ولحوق العدم . فهو موجود أزليّ وأبديّ .

وأزليّة القديم الذّاتي تقتضي أن لا بداية لوجوده . وأبديَّتُه تقتضي أن لا نهاية لوجوده . فالقديم الذّاتي موجود سرمدي .

ويجب أن يكون الوجـود عينـاً لـذاتـه ليكـون نفس الوجـود وبحت الوجود . فلا يكون له ماهيَّة وإلاَّ كان معلولاً لغيره فلم يكن قديماً ذاتياً هذا خلف .

ولأنّ الماهية بحسب ذاتها خالية عن الوجود فاتّصافها بالوجود مفتقرٌ إلى العلّة، بخلاف ما هو عينُ الوجود فإنَّه بحسب ذاته واجد للوجود وجدانَ كلِّ حقيقة لذاته فلا يكون في وجوده، ولوجوده، مفتقراً إلى العلّة . .

قلنا إنّ القديم الذاتي غنيٌّ عن العلّة، إذِ الحاجةُ إلى العلّة متقوّمةٌ بفناء الذّات ومصاحبةٌ بسبق العدم الذّاتي . فالقدم الذّاتي مصاحب للفناء الذّاتي .

إنّ الكائن المفتقر إلى العلّة عادم للوجود بحسب ذاته . فوجوده مسبوق

بالعدم الذّاتي. وما يسبقه العدم ليس بقديم ذاتيّ فإنّه كائن مسبوق بالعلّة.

وقلنا إنّ القديم الذاتي، لا بداية لوجوده. إذ لو كان لوجوده بداية، لكان مسلوب الوجود قبل وجوده. وذلك مستحيل لأنّ سلب الشيء عن نفسه مستحيل وقد ثبت أنّه نفس الوجود. ولو كان لوجوده بداية لم يكن قديماً ذاتيّاً فبرهان الخلف قائم على أنّ وجود القديم الذّاتي لا بداية له.

وقلنا إنّ القديم الذّاتي لا نهاية لوجوده. إذ لو كان لوجوده نهاية لزم سلب الشّيء عن نفسه وذلك مستحيل.

واعلم أنّ جواز سلب الأزليّة والأبديّة عن القديم الذّاتي مستلزم لجواز سلب الشيء عن نفسه واستحالة ذلك نافية للجواز. فالقديم الذّاتي ما هو كائن بالفعل وكان في ما مضى ويكون في المستقبل. وإليك البرهان الأخير:

إذا لم يكن القديم الذّاتي موجوداً وسبق العدم عالم الكون وجميع الموجودات لزم صيرورة العدم خالقاً للوجود، واللآشيء علّة للشيء. وهو مستحيل بديهة ثم إنّ القديم الذّاتي منزّه عن الهيولى ولوازمها، وليس بجسم ولا بجسمانيّ. إذ لو لم يكن مجرّداً عن الهيولى لكان مركّباً إذ لا وجود للهيولى بدون الصّورة.

ولو كان جسماً أو جسمانيّاً حالاً في جسم، لكان بحاجة إلى الأجزاء، وإلى المكان، وإلى الزّمان وإلى المحلّ وإلى علّة الوجود، وإلى غيرها من لوازم الجسم ولزمه سبق العدم الزّماني وكلّها مستحيلة. فالقديم الزّماني موجود وراء الهيولى والأجسام. وهو فوق كلّ معلول.

القديم بالحقّ

والقديم بالحقِّ ما ليس له مقوِّم وجودّي فوجوده قائم بنفسه، إذِ القدم ملحوظ بالنسبة إلى وجوده. فإذا كان وجود شيء قائماً بنفسه غير متقوِّم بعلَّة فهو القديم بالحقِّ.

فهو موجود مستحيل العدم ومتّحد بحسب المصداق مع القديم الذّاتي وقد مرَّ أنَّه لا ماهيّة له ووجود صرف والقدم بالحقِّ ملاحَظ بالنسبة إلى الوجود.

تقسيم:

ينقسم القديم إلى إضافي وحقيقي.

والقديم الإضافي ما حكم عليه بالقدم بالنّظر إلى غيره.

والقديم الحقيقي ما حكم عليه بالقدم بالنّظر إلى ذاته. فيكون التحقُّق له ثابتاً أوّلاً وبالذات وبلا واسطة في العروض. فهو موجود بنفسه لا بغيره.



الحَيّ وَاللّاحي



الحيُّ واللاّحيّ

إنّ الحياة صفة للموجود كموجود، فالموجود حيٌّ ولا حيّ.

ويستحيل تفسير الحياة بالحدّ، وكذا يستحيل تعريف الحيّ به إذ لم تعرف هذه الحقيقة فيجب أن تفسَّر الحياة بالرسم.

قال الفيلسوف الأكبر صدرا: الحياة الّتي تكون في هذا العالم تتمُّ بإدراكٍ وفعل. والإدراك في حقّ أكثر الحيوانات لا يكون غير الإحساس، وكذا الفعل لا يكون إلاّ التحريك المكاني المنبعث عن الشوق...

أقول: فالحيّ عنده هو الحسّاس الفعّال، ونحن لا نرتضي بهذا التفسير، لأنّه غير متناول للحيّ النباتي فإنَّ كثيراً من أصناف النبات فاقدٌ للحسّ والادراك وأفعالها ليست منبعثة عن الشوق.

كما أنَّ التفسير غير متناول للوليد الجديد من الحيوان، فإنّه لا حسَّ له، ولا فعل له منبعثاً عن الشوق، وهو حيّ بلا شكّ.

فالصواب في تفسير الحياة أن يقال:

إنّها صفة لكائن تجعله قادراً على خلق حيّ. فالحيُّ يخلق مثله من دون أن ينقص من حياته شيء.

فكلّ حيٍّ يصلح ليكون علّة لحيّ ومعلوله ليس مثله في درجة الحياة

بل هو أضعف منه وجوداً وأخسُّ منه حياة فالمماثلة في مطلق الحياة .

ثم انَّ خلق الحيّ قد يكون بالتبديل، وقد يكون بالتوليد، وقد يكون بالإيجاد .

أمّا التبديل فهو بالتغذّي فيجعل الغذاء جزءاً من جسمه .

وأمّا التوليد فهو مشهود لكلّ واحد وأنّه صفة للحيّ الكامل.

وأمّا الإيجاد فهو أفضل أنحاء خلق الحي، لأنَّه لا يوجب انفعالاً ولا تغيُّراً في خالقه ولذلك لا يتمشَّى الإيجاد من الحيّ الممكن .

ويمتاز خلق الحيّ بالإيجاد عن غيره من أنواع الخلق، أنَّه مسبوق بالعلم والإرادة . وقد تبيَّن أنَّ الحياة فضلى الكائنات العالميَّة، وإنَّ الكائن الحيَّ لَأفضل موجود في الكون، إنّه يخلق مثله، وغيره لا يقدر على ذلك .

فالنبات حيّ، والحيوان حيّ، والانسان حيّ وإنَّ الحياة ذات درجات: يملك النبات الحياة الدانية، ويملك الحيوان الحياة الوسطى، ويملك الإنسان الحياة العليا . والحيّ الداني لا إرادة له .

والسّر في ذلك أنّ الحياة مصحوبة للتجرُّد عن المادّة وعن التخلُّص منها فما كان التجرُّد فيه ناقصاً كانت حياته دانية وما كان التجرُّد فيه متوسطاً كانت حياته الوسطى وما كان التجرُّد فيه شديداً كانت حياته العليا . وما لا تجرُّد فيه كالجماد لا حياة له .

واعلم أنَّ قوام العلم والإدراك بالحياة، كما أنَّ مهبط التفكُّر والإحساس هو الحياة وما لا حياة له ليس له شيء من ذلك .

كما أنَّ صفة القدرة مركَّزة على الحياة، ويستحيل وجود قدرة من دون حياة .

ومن خواصّ الحيّ الممكن، أن يديم حياته بغير الحيّ فيتغذَّى منه وهو

خلق ضدٌّ من الضدّ، ومن الأفاعيل العجيبة للحياة.

ومن خواصِّه النموُّ، وهو تكميل نفسه من غيره فالحيّ يخلق نفسه من ضدِّه.

وإنَّ الحيّ النباتي يختصُّ بالتغذِّي والنموِّ، وأشرف منه الحيوان فإنّه يملك ما يملكه الحيّ النباتي ويملك فوق ذلك كالحسِّ والحركة الشَّوقيّة. والأشرف منه الحيّ الإنساني فإنّه يملك ما تملكه الأحياء الّتي دونه، ويملك فوق ذلك، فهو يملك الفكر ويملك استخراج المجهول من المعلوم ويملك إدراك الكلِّي والحكم عَليه ويملك الخلق والفواصل. ثم هناك حيّ فوق هذه الأحياء وهو الحيّ العقلي، ذاك الّذي يستغني عن التغذية وذلك ميزته على بقيَّة الأحياء فإنّها بحاجة إلى كائنات لاحيَّة، والحيّ العقلي مستغنٍ عنها جميعاً. كما يفترق عن بقية الأحياء أنَّ وجودها بديهيٌّ ووجود الحيّ العقلي نظريٌّ بحاجة إلى الإثبات. وينقسم الحيّ إلى حيّ حياته تكون من قِبَلِ نفسه لتكون نفس الحياة القائمة بالذَّات، وإلى حيٍّ مستعيرٍ حياته من غيره فهو بحاجة إلى العلَّة ووجوده بديهي كجميع الكائنات الحيَّة، فإنّ حياتها ليست من قِبَلِ نفسها، وإنّها ليست معطية للحياة بأنفسها إذ لو كانت كذلك لم تزل عنها الحياة وكانت قادرة على حفظ حياتها لأنّ حفظ شيء أهون من إحداثه.

ولو كانت معطية الحياة لنفسه لأعطاها ثانياً عند زوالها عنه.

وأمّا الحيّ المستغني في حياته عن غيره فوجودُه برهانيّ. إذ لو لم يكن موجوداً لم يكن حيٌّ موجوداً، لما عرفت أنّ حياة جميع الأحياء الكونية مستعيرة من غيرها.

فهو حيّ أبدي أزلي يستحيل زوال الحياة عنه لاستحالة سلب الشيء عن نفسه. فإذا تبيَّن أنَّ حياة الأحياء الكائنة مستعيرة فكيف يخلق حيّاً من

دون أن ينقص من حياته شيء مع أنّ إعطاء المستعير منقِّصٌ له؟؟؟

فالحيُّ الكائن طريق إيصال الحياة من الحيّ الغنيّ بالحياة إلى كائنات غير حيَّة لتجعلها حيَّة.

المحسوس والمعقول



المحسوس والمعقول

الموجود محسوس وهو: الماديّ، ومعقول وهو: المجرَّد عن المادَّة.

إنّ المحسوس كائن يُعرف وجودُه بإحدى الحواسّ الخمس وقد يعرفه العقل من علله ومن آثاره ومفاعيله.

ويُعد الجسم ولواحقه من القسم المحسوس وقد مرَّ البحث عنها في مباحث الجوهر والعرض. وأصناف المحسوس لا تقتصر على الملموس الفعلي منها فهناك ألوان لا يستطيع البشر على رؤيتها بعيون غير مسلَّحة. وهناك أصوات لا تقتدر أسماع غير مسلَّحة على سماعها. ولكن هذه الميزة ونحوها لا تخرج المحسوس عن عدّه محسوساً فإنَّ المراد من المحسوس ما يمكن ان يُعرف بالحسّ ولو كان الحسُّ مسلَّحاً.

وأمّا المعقول فهو كائن لا يمكن أن يُعرف بإحدى الحواسّ وإنّ العقل طريق للوصول إليه ولمعرفة وجوده. ولذا سمِّي بالمعقول وله أصناف منها: العلم.

العلم

والعلم كائن من أصناف المعقول اللاَّمحسوس وهو حقيقة واقعيَّة محقَّقة. ووجوده أشبه شيء بالبديهيَّات كما أنَّه من المسلَّمات. فالعلم نحوٌ من

الموجود ونوعٌ من الكائن وإليك البرهان على وجوده:

١ - إنّ التمايز البيِّن بين العالِم والجاهل بديهي ملموس لكلّ واحد. وذلك يكشف عن وجود صفة للعالم وحصول معنى فيه يَفقدها الجاهل. وليست تلك الصِّفة إلاّ العلم. فالعلم كائن محقَّق مسلوب عن الجاهل.

٢ - الفارق الواضح الملموس بين جهلنا بشيء وبين علمنا به، يكشف عن حصول معنىً فينا بعد أن كنَّا فاقدين له وليس ذلك إلاّ العلم.

٣ - إنّ المعرفة هي الغاية المرموقة للإنسان بحسب طباعه وبحسب عقله. فالغاية أمر وجودي لاستحالة صيرورة العدم غاية مرموقة لكلّ إنسان.

٤ - لا ريب في تحقُّق الصلة بين كلّ إنسان وبين عالم الكون. وذلك أمر محقَّق. وتلك الصِّلة ليست إلاّ العلم دون غيره. فالعلم كائن موجود.

٥ - من البديهي أنّ العلم يصير مشاراً إليه فالعالم يشير إلى علومه والحافظ يشير إلى ما يحفظه كما أنَّ من البديهي أنَّ العلم يُخبر عنه كما أنّه يُخبر به، ويستحيل صيرورة المعدوم مشاراً إليه. مُخبراً عنه، مُخبراً به فالعلم ليس بمعدوم.

٦ - العلم خالق وفاعل. فعلم المهندس يخلق بناية، وعلم المخترع يخلق آلةً، وعلم الطبيب يعالج المرضى، وعلوم أخرى تخلق أموراً أخرى.

والعلم يعطي السرور كما يعطي الغمّ، وينجّي من الغم، ويفيد الحركة، ويثير الغضب، ويحرّك الشوق والأعصاب والعضلات، ويثير الدّم، ويستحيل صدور مثل هذه الأفعال من معدوم لا وجود له. فالعلم كائن موجود ولكنّه غير محسوس.

العلم وحقيقته

إنّ حقيقة العلم ليست إلاّ الانكشاف والحضور. فالعلم بشيء هو انكشاف ذلك الشيء لدى العالم به وحضوره لديه. فالعلم نور وضياء. وله صلة بمن حصل لديه ويسمَّى بالعالِم، كما أنَّه له تعلُّق بما كشفه، وأزال السِّتار عنه ويسمَّى بالمعلوم وقد يسمَّى العالم في عرفهم بالعاقل كما يسمَّى المعلوم بالمعقول.

ونسبة العلم إلى المعلوم كنسبة الوجود إلى الماهيَّة ولكن في مرحلة الإثبات. فالعلم والمعلوم متَّحدان بحسب الذَّات متغايران بحسب الاعتبارِ.

وفُسِّر العلم بالصُّورة الحاصلة عند العقل. فالعقل هو القوة المدركة. والصُّورة الحاصلة لها ارتسام عن الخارج لدى تلك القوة. فالصورة هي المعلومة بالذَّات لأن نفسها حاضرة لدى العالِم والكائن الخارجي معلوم بالعرَض لأنَّ صورته حاضرة لديه. ثم إنّ التفسير تعريف لفظي للعلم ويقصد منه الإشارة إلى ما يفهمه الإنسان من أمثال هذه العبائر. والتفسير الحقيقي للعلم غير ممكن. لأنّ تفسيره إمَّا بالعلم أو بغيره. فعلى الأوَّل يلزم الدَّور. وعلى الثاني يلزم تفسير العلم بالجهل، فإنَّ غير العلم هو الجهل، وهل يمكن معرفة شيء بالجهل به؟! أم هل يمكن الوصول إلى حقيقة من طريق نقيض تلك الحقيقة؟ وهل تصحُّ معرفة النُّور بالظلمة؟

وغاية ما يمكن أن يقال في إزاحة السِّتار عن هذه الحقيقة ما أشرنا إليه من أنَّ العلم هو الانكشاف الذي يُزيل السِّتار عن وجوه عَرائس الحقائق.

واشتهر بينهم أنّ العلم من مقولة الكيف. وقالوا: إنّه كيف نفسي.

ونناقش معهم ونقول: إنّ الكيف عَرض حالٌّ في الموضوع، فنسألهم: من أين حصل لهم هذه المعرفة؟! وبأيِّ بيِّنة تثبت هذه الدَّعوى؟! فإنَّ

حلول العلم بالنفس بحلول كيفي أوّل الكلام. وإنَّ الدَّعوى بحاجة إلى البرهان. ولا برهان، ولعلَّة قائم على خلافها.

ومن المحتمل أن يكون العلم متَّحداً مع النَّفس قائم بقيامها. وليس بزائد عليها زيادة العَرض على الموضوع. كما أنَّه من المحتمل أن يكون قيام العلم بالنَّفس قياماً صدوريّاً نظير قيام الضوء بالمضيء.

وأمّا البرهان على خلافه فإنَّه لا ريب في استحالة اجتماع الضدَّين واجتماع المثلَين في مَقولة الكَيف. ومن المعلوم أنَّه تجتمع الصُّور العلمية في النّفس في محلٍّ واحد وإلاَّ يجب زوال الصُّورة العلميَّة السابقة بعروض الصُّورة اللاَّحقة للنَّفس.

ثم إنَّ التماثُل والتضادَّ من الصِّفات اللاَّحقة بحقيقة الكيف اللاَّزمة لها. ولا تماثُل ولا تضادَّ بين الصُّور العلميَّة. فالقول بأنَّ الصورة العلميَّة كيفٌ قولٌ بانفكاك الذّاتي عن الذَّات المستحيل. فالعلم كائن معقول، ووجوده مغاير لوجود المحسوس، وله ميزات يفقدها المحسوس نشير إلى بعضها:

١ ـ لا حجم للكائن العلمي وليس له بُعد ولا امتداد.

٢ ـ لا ثقل له فلا يُكال ولا يوزن.

٣ ـ لا يقدَّر بمقادير المسَّاحين.

٤ ـ لا يشغل فراغاً ولا يملأ جواً وليس محدّداً بحدود المكان.

٥ ـ لا ينقص بهزال صاحبه كما لا يزداد بسمن صاحبه.

٦ ـ لا ينقص بالإعطاء.

٧ ـ لا مزاحمة بين علم وعلم في الجملة.

٨ ـ لا ينبسط بالحرارة ولا ينقبض بالبرودة.

٩ ـ لا يتقَّوى بالغذاء والأكل ولا يضعف بالجوع.

١٠ـ لا يتأثر من الهواء والطقس لا من وجوده ولا من عدمه.

١١- ليس بمحدَّد بالزمان ولا يتأثر منه.

١٢- إنّه بسيط لا جزء له ولا مادَّة له ولا صورة.

١٣- لا يتبدَّل إلى الطَّاقة ولا يتبدَّل من الطَّاقة.

١٤- لا يوصف بالحركة ولا بالسكون.

١٥- للتعلم والتفكُّر والإحساس عليَّة لحدوثه ويزيد به.

١٦- قد يزيد في العقل وقد يفيد حسن الخلق.

١٧- له الخالقيَّة والتوليد فالعلم يولد العلم من دون أن ينقص.

١٨- يَهدي ويُرشد ويُوجد ويكشف ويُزيل الستار.

١٩- لا يتأثَّر من الأحداث إلا إذا كشفت عن خطئه.

٢٠- يزيد بتكرر الإعطاء والتعليم.

٢١- له عليَّة للإرادة، ولصدور الأفعال وله يدٌ كبرى في التحريك.

٢٢- ليست للعلل الطبيعيَّة عليَّة لحدوثه.

٢٣ - لا يتأثر بالنور ولا بالظلمة، ولا يشتد بأحدهما ولا يضعف.

وهذه الميزات وغيرها تخصُّ الكائن العلمي ويخلو الكائن الخارجي من كثير منها. سواء أكان جسماً أو عرضاً وكيفاً. فالكائن العلمي والكائن الخارجي متغايران ذاتاً وصفة. وإنه ليس بموجود مادي لأنَّ المادَةَ من صواحب الموجود الخارجي.

وإنّ وجود الموجود العلمي مغاير لوجود الموجود الخارجي كما يشهد بذلك غناء الموجود العلمي عن العلل الطبيعيَّة المحققَّة للموجود الخارجي.

المفيض للعلم

إذاً تقرر أنَّ العلم كائن موجود وحقيقة من الحقائق الكونية فهو بحاجة إلى العلَّة ليكون موجوداً. فإنَّ خروج الشيء من العدم إلى الوجود بلا علّة مستحيل.

فما هي علَّة الوجود لهذا الكائن اللَّطيف الشَّريف؟ وإنّه من أشرف الكائنات؟

أم ما هو سبب ظهور العلم في المجتمع البشري العام حال كونه مسبوقاً بالعدم؟!

ويستحيل أن تكون النَّفس الإنسانية علة لحدوث العلم لأنَّها كانت فاقدة له والفاقد لا يعطي، وكانت جاهلة به وكيف يصير الجهل علَّة للعلم؟!

فيجب أن يكون للكائن العلمي المعطَي إلى البشري الجاهل، علَّة خارجة عن هذا العالم.

ويجب أن تكون تلك العلَّة مجردة عن الهيولى ولوازمها فلا تكون جسماً ولا جسمانياً بدليل اشتراط السنخية الوجوديَّة بين العلَّة والمعلول إذ العلم مجرَّد عنها.

ونزيدك برهاناً ونقول: إنّ الإعطاء من كائن ماديّ موقوف على شرائط خاصَّة ووضع خاصّ، لأنَّه لا يستطيع الفاعليّة والإعطاء في جميع الشرائط والأوضاع والأحوال.

والحال أنَّ العلَّة المفيضة للعلم تُعطيه في جميع الأوضاع والأحوال على سبيل الدَّوام ويجب أن تكون تلك العلّة عالماً في نفسه إذ الفاقد لا يعطي.

ويجب أن يكون دائم الإفاضة لا يملُّ ولا يكلّ. لأجل إمكان الوصول إلى العلم في كلّ زمان ومكان لكلّ واحد.

فأينما تحقّق الطّلب ومتى يجد الطالب بتفكير أو بحث أو تأمّل أو قابلية أو فهم يفاض إليه من جانب العلّة المفيضة للعلم.

ويجب أن يكون وجوده سابقاً على وجود الإنسان.

فإنَّ الصورة العلمية أفيضت لأوّل إنسان تخطّى على صفحة الأرض عندما صار متهيّئاً لقبول العلم.

ويجب أن لا يكون لعلمه نهاية وحدٌّ، فعلمه علمٌ لا متناهٍ شدَّةً وعدداً بشهادة استكمال العلوم يوماً فيوماً وظهور علوم جديدة كلّ واحد تلو الآخر.

ويجب أن يكون له إحاطة تامّة بجميع أفراد البشر من الماضي والحاضر والمستقبل، لإفاضة العلم من جانبه عليهم جميعاً في كلّ زمان ومكان.

ويجب أن يكون يقظاً دائماً لا تأخذه سنة ولا نوم ولا غفلة. إذ لو كان كذلك لبدت ساعة يستحيل على البشر الوصول إلى العلم وتلك الساعة لم توجد ولا توجد.

ويجب أن يكون رؤوفاً على البشر عطوفاً كريماً جواداً لا يبخل عن الإفاضة. إذ لم يطلب من أحد أجراً إزاء إفاضته له العلم.

فالنّظر إلى العلم كوسيلة إلى معاش أو غيره إهانة له، فليكن النظر إليه كهدف. وطلب العلم لنفسه أداء لحقه، فإنَّ طلبه لغيره، حطٌّ لمقامه الشّامخ.

العلم الحضوري والحصولي

ينقسم العلم إلى علم حضوريّ وإلى علم حصوليّ .

والمقسم بينهما هو الانكشاف. فإن كان المعلوم بنفسه منكشفاً لدى العالم فالعلم به حضوري، وإن كان بصورته منكشفاً لديه، فالعلم به حصولي وهو المقصود من العلم عند الإطلاق وإذا قصد منه العلم الحضوري يقيَّد به .

وإنَّ العلم الحصولي هو العلم بالشيء بواسطة. وهي الصورة الحاضرة في الذِّهن .

وقد مرَّ تسمية تلك الصُّورة بالمعلوم بالذَّات وتسميته ذي الصُّورة بالمعلوم بالعرض ولكن المعلوم بالذَّات في العلم الحضوري هو نفس الشّيء لا صورته فالمعلوم بالذَّات في العلم الحضوري موجود خارجي، وفي العلم الحصولي موجود ذهني .

فالعلم الحضوري هو العلم بالشيء بلا واسطة. وذلك كعلم الإنسان بنفسه لأنَّ ذات الإنسان بنفسه حاضرة لديه. وكعلمه بمشاعره وقواه، فإنَّها بنفسها حاضرة لدى الإنسان لا بصورها. وكذا الحال في أفكار الإنسان وتخيلاته، وأحاديثه النفسيّة. فإنّها بأنفسها حاضرة لدى الإنسان لا بصورها .

وفُسِّر العلم الحصولي بالصُّورة الحاصلة عند العقل. نظيرَ الصُّورة الحاصلة في المرآة. وإن كان العقل يختلف عن المرآة بأنَّه شاعر بالصُّورة الحاصلة عنده والمرآةُ غير شاعرة به. كما أنَّه إذا زالت المحاذاة بين الشّيء والمرآة زالت الصّورة عن المرآة، لأنَّ انتقاشها في المرآة مشروطة بالمحاذاة حدوثاً وبقاءً. ولكن الصّورة باقية عند العقل بعد انتقاشها فيه حتَّى بعد فناء ذي

الصّورة. فعلم الإنسان بتلك الصُّورة حضوري لأنَّها بنفسها حاضرة لديه. وعلمه بذي الصورة حصولي لأنّه بصورته حاضر لديه. فالعلم الحصولي لا ينفصل عن العلم الحضوري، ولا عكس فقد ينفكُّ الحضوري عن أخيه. والبرهان على أنَّ العلم بتلك الصُّورة حضوري أنَّه لو كان العلم بكل شيء موقوفاً على حصول صورة حتَّى العلم بتلك الصُّورة، لتضاعفت الصُّور إلى غير النَّهاية واستلزم انقلاب العلم إلى الجهل وعدم حصول العلم بأيِّ شيء، وذلك باطل بالضرورة. أمّا الأولّ فواضح، وأمّا الثاني فلأنَّ معرفة الصُّور غير المتناهية مستحيلة لتوقُّفها على صورٍ غير متناهية، وهكذا فلا يتوقف الأمر. هذا وإن قلنا بعدم استحالة التسلسل في الموجودات الذِّهنيَّة من جهة اختصاص البرهان الدَّال على امتناعه بالموجود الخارجي.

وأمّا البرهان على أنَّ علم الإنسان بنفسه حضوريّ، فلأنَّ انكشاف نفسه لديه بالعلم الحصولي مستحيل الحصول لتوقّف العلم على مغايرة المعلوم مع العالم كما يشهد بذلك التعبير بـ ـ هو ـ وأنت، ولو لم يكن تغاير بينهما، لما كان بحاجة إلى حصول صورة في الذِّهن. وحيث لا مغايرة بين الإنسان ونفسه كما يشهد بذلك تعبير الإنسان عن نفسه بـ ـ أنا ـ لا يجعل له العلم الحصولي بنفسه بل نفسه حاضر عند نفسه. ومن يعرف البرهان على أنّ علم الإنسان بمشاعره وقواه حضوري لا حصولي.

فإنّ المعلوم بالعلم الحصولي له استقلال وجودي تجاه العالم ولا استقلال لتلك المشاعر والقوى أمام الإنسان، بل هي فانية في جنب النفس الإنسانية فالعين مثلاً لا ترى حتّى تؤدي رؤيتها إلى النفس كمخبر وجاسوس، بل الإنسان يرى وإنّما هو يرى بالعين وهكذا الحال في سائر المشاعر. كما أنَّ يده لا تفعل وتقدّم مفعولها إلى الإنسان بل الإنسان هو الذي يفعل واليدُ آلةٌ له. وكذا الحال في سائر الجوارح.

أقسام العلم

ينقسم العلم، إلى العلم الانفعالي، وإلى العلم الفعلي.

وفُسِّر الأوّل بما كان الوجود العلمي انعكاساً من الوجود الخارجي. كالعلم بجميع الأشياء الخارجة عن وجود الإنسان. وهذا العلم يحصل لكلّ واحد.

وفُسِّر الثاني بما كان للوجود العلمي علّية للوجود الخارجي. وذلك كصورة البِناء الحاصلة في ذهن المهندس أوّلاً، ثم يحاول إحداث البناء في الخارج حسب ذلك التخطيط الذهني. فالمحسوس في العلم الفعلي يتبع المعقول، والمعقول في العلم الانفعالي تابع للمحسوس.

* * *

وينقسم العلم إلى الكلّي والجزئي. والمقصود منهما غير ما اشتهر في عُرف أرباب الميزان.

والعلم الكلّي علم ثابت لا يتغيّر بأنحاء التغيُّر الحاصلة للمعلوم الخارجي. كالصُّورة العلميّة للبناية: تلك التّي يرسمها المهندس في ذهنه ويبني على طِبْقها البناية.

فتلك الصّورة موجودة بالوجود العلمي قبل إحداث البناء وحال إحداثها وبعد إتمامها. وبعد بوار البناء وخرابها لا تتغيرّ ولا تتبدَّل بأصناف من التغيُّر التي تحصل للبناء من بدء الشُّروع إلى يوم البوار وإنّما هي موجدة لعلوم انفعاليّة في ذهن المهندس إزاء ذلك العلم الفعلي.

واعلم أنّ العلم الكلّي بشيء يحصل من طريق العلم بعلل وجوده ويسمّى بعلم ما قبل الكثرة أيضاً. ومن هذا الباب علم المنجّم بحصول انخساف

للقمر يوم كذا ساعة كذا في قطر كذا . فإنّ مثل هذا العلم يحصل له من جانب معرفته بعلل الخسوف السّماوية وغيرها . والوجه في ذلك أنَّ علّة الشيء التامَّة في علّيتها لا تتغيَّر عما هو عليه وحيث كان العلم مطابقاً للمعلوم فالصُّورة العلميَّة غير متغيِّرة ، فهي كليٌّ ثابت .

وأمّا العلم الجزئي فهو الذي يتغيَّر بتغير المعلوم الخارجي مثل المعرفة الحاصلة بحركة شيء متحرّكاً ، فإذا سكن يتغيَّر العلم بالحركة بتغيُّر المعلوم ويقوم مقامه العلم بالسكون ، ويسمَّى بعلم ما بعد الكثرة أيضاً .

والوجه فيه واضح لأنَّ العلم الحاصل من الحسّ لن يصير كليّاً ، فإنَّ المحسوس في طريق التغيُّر دائماً ، فكذا العلم به .

ويمكن إجراء هذه القسمة في العلم الحضوري ، ويقال : إنّ العلم الحضوري الكلّي مثل علم العلّة بمعلولها . ذاك الذي حصل لها من جانب علمها بذاتها . فإنَّ العلم بالعلّة علمٌ بالمعلول بنحو أعلى وأشرف لا يتغيَّر ولا يتبدَّل .

وأمّا العلم الحضوري الجزئي فهو مثل علم العلة بمعلولها بحضور معلولها لديها فإنَّ المعلول بنفس وجوده حاضر لدى علّته فهو معلوم لعلته كما هو معلول له ، ويتغيَّر بالتّغيّر الحاصل للمعلول .

* * *

إنّ للعلم مراتب بحسب الشدَّة والضّعف ، وتلك المراتب أقسام له طوليَّة :

الأولى تسمَّى بالشكّ ، وهي أضعف مراتب العلم فهي معرفة احتمالية تحصل للشاكّ ، وذلك كالنّور المشتبك بالظلام فإنه نورٌ تجاه الظّلام الحالك .

الثانية تسمّى بالظن وهي المرتبة الوسطى من العلم . كالنّور الغالب على

الظلام الموجود.

الثالثة تسمّى باليقين وهو أقوى مراتب العلم وأشرف أقسامه. وذلك كالنّور الخالص الذي لا يخالطه ظلام. ولكلّ من هذه المراتب درجات شدّة وضعف. وممّا يجدر بالتنبيه عليه أنَّ الشك، والظَّن يُخصَّان بالعلم الحصولي، وأنَّ العلم الحضوري ليس له إلاَّ مرتبة واحدة وهي درجة اليقين، واليقين فيه أشرف من اليقين الحاصل بالعلم الحصولي لأنّ اليقين في الحضوري لا يخطىء أبداً بخلاف اليقين في الحصولي فقد يكون خطأً.

* * *

وينقسم العلم إلى علم بالقوة وإلى علم بالفعل.

أمّا العلم بالقوة فهو الملكة الحاصلة للعالم من ممارسة العلوم بحيث يتمكَّن بسبب حصولها من استحضار الصور العقليّة التي اكتسبها من قبل متى شاء بلا كسب جديد، فلا يحضر عنده جميع ما اكتسبها بالفعل، ولكن له قوَّة الاستحضار لأيّها شاء ومتى شاء من غير تعب وهذه حالة بسيطة نسبتها إلى كلّ صورة مستحضرة نسبة القوة إلى الفعل ومن ميزات هذا العلم أنّه لا يطرأ عليه النسيان.

وأمّا العلم بالفعل فهو الصّور المستحضرة التّي نسبتها إلى الأوّل نسبة الفعليَّة إلى القوة. وهذا العلم يطرأ عليه النسيان، فإن كان سهل الزوال عن الذَّاكرة يسمَّى بالحال، وإن كان صعب الزَّوال فهو الملكة، والفرق بينهما ضعف الوجود العلمي في الأوّل وقوَّته وشدَّته في الثاني.

* * *

وينقسم العلم إلى العلم الإجمالي وإلى العلم التفصيلي.

أمّا الأوّل فهو العلم بشيء من إحدى صفاته التي يشترك معه غيرهُ

فيها . فهو علمٌ بعدَّة أشياء بصفة واحدة . كالعلم بأنَّ الحيّ الذي يعيش في الغابة هو الأسد فذلك علم مختلط بنحو من الجهل .

وأمّا الثاني فكالعلم بشيء بجميع صفاته وبكلٍّ واحد من تلكْ الأشياء بصورته الخاصَّة كالعلم بهذا الأسد وبذاك الأسد وبغيرهما من الأسود فرداً فرداً .

وقد يُقصد من العلم الاجمالي ما يكون خلاَّقاً للتفصيل وله العِّلية بالنسبة إلى التفصيلي ، كما يورَدُ مسائلُ كثيرة على عالِم دفعة وهو يرى أنه يعلم جواب الكلّ ، ثم يأخذ بعد بالتفصيل في الجواب مسألة مسألة فالعلم السابق إجمالي بسيط والعلم الثاني تفصيلي متولّد من ذاك . وقد يحصل العلمان للمخترع عندما يخطر بباله صناعة آلة لغاية يطلبها . فهو يعلم بـالعلم الإجمالي أنّها كيف يجب أن تكون ، فاذا حاول صناعتها يُخلق له منه علم تفصيلي بما تفتقر إليه الآلة من مكونات وشرائط ومواد . والعلمان بهذا المعنى أكثر دوراً في عرفهم من المعنى الأوَّل .

علم العلّة بالمعلول وبالعكس

ذهب الإشراقيُّون إلى أنَّ علمَ العلَّة بمعلولها المجرَّد حضوري . وإلى أنّ علم المعلول بعلتَّه المجردة حضوري . ولكنَّ المشَّائين ذهبوا إلى اختصاص العلم الحضوري بعلم المجرّد بذاته دون غيره واحتُجَّ للإشراقي بأنّ وجود المعلول . وجود رابط بالنسبة إلى علته وقائم بها وغير مستقل عنها بوجه من الوجوه . فالمعلول حاضر لعلَّته بتمام وجوده ، وغير محجوب عنها . وإذا كان كذلك فهو بنفس وجوده معلومٌ لها وذلك هو العلم الحضوري .

كما احتُجَّ له بأنَّ العلَّة حاضرة لمعلولها القائم بها المستقلّ باستقلالها ، فهي معلومة لمعلولها حضورياً .

ويرد على الثاني بأنّ حضور وجود العلّة لمعلولها دعوى بحاجة إلى بيّنةٍ وبرهان. فإنّ الثابت هو العكس وهو حضور وجود المعلول لدى علته فإنه منه، لأن العلم الحضوري موقوف على حضور المعلوم عند العالم بوجوده وحقيقته ليكون منكشفاً لديه. ولا يكون ذلك إلاّ في علم الانسان بنفسه فإنَّ الشيءَ حاضرٌ لدى نفسه وغير غائبٍ عنه. وأمّا في العلم بغيره فيجب أن يكون العالم أقوى وجوداً من المعلوم ليستطيع إحضاره، ويستحيل ذلك بالنسبة إلى المعلول فإنه أضعف وجوداً من العلّة.

فالتحقيق أنَّ علم العلّة بمعلولها حضوري كما في علم الإنسان بالصُّور المرتسمة من الأشياء في ذهنه فإنها معلولة له ومعلومة له كما أنّ علم الإنسان بمشاعره وقواه أيضاً حضوري لكون منزلتها بالنسبة إليه منزلة المعلول. فالعين لا تبصر إلاَّ إذا نشأ إبصاره من جانب البصير الحيّ بشهادة أنَّ عين الميِّت لا تبصر حال كونها صحيحة. وهكذا الحال في سائر الحواس والمشاعر والقُوى. وقد تبيَّن بذلك أنَّ تقييد المعلول بالتجرُّد لا وجه له، فإنّ المعلول غير المجرد حاضرٌ أمام فاعله التامّ ولو بالواسطة.

العلم بالعلّة

العلّة والمعلول متحدان بحسب الحقيقة، ولكن العلّة أقوى حقيقة وأشرف وجوداً من المعلول. فإنّ العلّة هي المعطي لوجود المعلول من دون أن ينقصها شيء. فالعلّة هي المعلول بنحو أرقى وأجل، كما أنّ المعلول هو العلّة بنحوٍ أدنى وأضعف ولذا قالوا: العلّةُ حدٌّ تامٌّ للمعلول، وهو حدٌّ ناقص للعلّة، فالعلم بالعلّة علمٌ تامٌّ بالمعلول. ومنه يشكل البرهان اللمّي والعلم بالمعلول علم بوجود العلّة ومنه يشكل البرهان الانّي. قال العظيم صدرا: ليس المقصود من العلم بالعلّة المعنى الإضافي المتأخِّر حصولهُ عن العلّة والمعلول جميعاً، بل المقصود هو الأمر المتقدِّم على العليّة الذي به

كانت العلة علّة مفيدةً لوجود المعلول والذي به حصل وجود المعلول . .

مراتب العقل ودرجاته

يطلق كثيراً في عرفهم العقلُ مكان العلم . ومن قولهم : عقله ، أي علمه ومنه العاقل والمعقول .

وللعقل مراتب أربع :

الأولى العقل الهيولاني وهو مرتبة خلوّ النفس عن جميع المعقولات من البديهية وغيرها ، وجعلها من مراتب التعقّل باعتبار القابلية له . تلك التي غير موجودة في غيرها .

فالعقل الهيولاني مرتبة الاستعداد لاكتساب المعرفة بديهيّة كانت أو غيرها .

الثانية العقل بالملكة وهو المرتبة الحاصلة للعاقل بعد علمه بالبديهيّات تصوريةً كانت أو تصديقية .

الثالثة العقل بالفعل وهو مرتبة استخراج العلوم النظريّة من العلوم البديهيّة الحاصلة للعاقل . وهذه المرتبة هي القوّة للاستنتاج وكشف المجهول .

الرابعة العقل المستفاد وهي أرقى درجات العقل وهي مرتبة التعقُّل الفعلي الحاصل من حضور المعقولات البديهيّة والنظريّة ولا يكون ذلك إلاَّ بعد الاستنتاج .

اتِّحاد العاقل والمعقول

قال الشيخ الرئيس: كان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتاباً يُثني عليه المشّاؤون، وهو حشفٌ كلّه. وهم يعلمون من أنفسهم أنَّهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه. وقد ناقضه من أهل زمانه رجل، وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأوّل...

أقول: وذهب العظيم صدرا إلى اتِّحاد العاقل والمعقول وأسَّس اركانه وشيَّد بنيانه.

والوصول إلى مغزى هذا المذهب يقتضي تقديم أمور:

أحدها: أنَّ المعقول هو المعلوم بالذَّات. والعقل هو الصُّورة العلميَّة الحاصلة في الذّهن. وهذه الصّورة من حيث إنّها معلومة فهي أمرٌ بالفعل لا قوَّة فيها، إذ المعلوميّة صفة للشيء في مقام الإثبات. وكلّ معنى له دخل في ذلك المقام يخرج من القوَّة ويصير فعلياً. فالصور الذّهنية كلّها كذلك من دون فرق بين ما دخل فيه من جانب الحسّ أو من جانب الوهم أو من جانب العقل.

وقد تبيّن أنّ تلك الصُّورة هي المعلوم بالذَّات وما يقابلها في الخارج هو المعلوم بالعَرَض، سواء أكان قابلاً للانقسام أم لا. ولكنَّ صورته العلميَّة حقيقة مجردة عن المادَّة مفارقة عن القوَّة غير حالة في عصب أو دماغ أو غيرهما وإنّما هي قائمة بالنَّفس.

ولو لم تكن الصُّورة مجرَّدةً عن الهيولى خاليةً من القوَّة لم تكن معنىً بالفعل كما أنها لو كانت حالَّة في عضو لم تخلُ عن الحلول في الهيولى والمادَّة.

ثم إنَّ ما يتَّصل بحصول الصُّورة من تعمُّلات العصب فإنّما هي مقدّمات

إعدادية حتى تكون حاضرة عند النَّفس. فإن إدراك النَّفس لا يكون إلاَّ بالآلة.

ومن ميزات تلك الصُّورة أنَّها لا تقبل التغيُّر عمَّا هي عليه إذ التغيُّر إنما يعرض للشّيء عندما كان حاملاً للقوَّة، فإذا كان فاقداً لها فهو فعليَّة محضة لا يعرض له التغيُّر. ويشهد لذلك أنَّ كثيراً من المعلومات المخزونة في خزانة النَّفس إذا تذكَّرتها بعد سنين تذكُرها بعينها من دون أيِّ تغيُّر. ولذا تعرف أصناف التغيُّر الحاصلة لما يقابلها في الخارج عند حصول المعرفة بها مرَّةً ثانية بعد طول المدَّة.

فالصُّورة الذِّهنية غير متغيِّرة وإنما المتغيِّر هو الصُّورة الخارجية. فالعلم هو إخراج المجرد من المادّي وتحصيل أمر بالفعل من أمر بالقوة.

ولقد تبيَّن مما ذكرنا اتِّحاد العقل والمعقول لأنَّ تلك الصُّورة عقلٌ وعلمٌ، كما أنها معقول ومعلوم فلا يفترق العقل عن المعقول.

ثانيها: أنَّ العاقليَّة أيضاً صفة فعليَّة وأمرٌ بالفعل خالٍ من القوَّة. إنها فاعلية النفس أعني إيجاد الصُّورة العلميَّة. والإيجاد من حيث انّه إيجاد معنىً فعلي. فالعلم حضور أمرٍ بالفعل لدى أمرٍ بالفعل، وانكشاف كائن مجرَّد لكائن مجرَّد. فإن قوام التعقُّل بالتجرد عن المادَّة.

وكذلك الحال في العلم الحضوري، لأنّ حضور الشيء لنفسه، حضورُ معنى بالفعل. فإنّ ما له القوَّة لا يقتدر على الحضور إذِ القوة أمرٌ عدَمي، وكيف يصير المعدوم متعلقاً للعلم؟!

ولكن لما كان للقوَّة حظٌّ من الوجود فإنّها القابليَّة للوجود وهي الحظُّ الضعيف منه. وليس الوجود إلاّ معنى بالفعل فقوة الشيء بهذه الملاحظة حاضرةٌ عند الشيء.

ثالثها: المقصود من الاتّحاد صيرورةُ موجود واحد مصداقاً لمفهومَين اثنين ليصدق على كلٍّ منهما حقيقـةٌ كما مـرَّ في اتّحـاد العـاقـل والمعقـول، فإنّهما مفهومان متعدِّدان ولكن مصداقهما أمر واحد. ولما كانت الحقيقة واحدة والمفهوم متعدّد فالاتِّحاد إنما يُتصَوَّر عند قيام ماهيتين بوجود واحد دون العكس لأنَّ تحقُّق الوجودَين لماهية واحدة مستحيل إذ الماهيَّة حدُّ الوجود ولكل من الوجودَين حدٌّ، فلكلٍّ منهما ماهيَّة.

والمقصود من اتّحاد العاقل والمعقول قيام ماهيّة المعقول بوجود العاقل فيكون له ماهيَّتان: ماهيَّة المعقول، وماهيَّة العاقل كما يصدق عليه العقل.

إذا تقَّرر ذلك فنقول: بيانُ البرهان لإثبات الاتِّحاد يتحقَّق بتذكار أمور:

الأول: أنّ العلم حضور المعلوم عند العالم. أمَّا في العلم الحضوري فواضح، وأمّا في العلم الحصولي فإنّ الصّورة العلميَّة حاضرةٌ لدى العالِم فقد سلف أنّ العلم بها حضوري.

الثاني: أنّ الحضور ليس إلاَّ وجود الحاضر عند المستحضِر. ومن المعلوم أنَّ وجود الشيء ليس إلاَّ نفس حقيقته.

فالعلم ليس إلاَّ حقيقة حاصلة للعالم لكونه عين الصُّورة المعلومة.

الثالث: إذا كان الشيء حاصلاً لغيره فهو متَّحدٌ معه لأنَّ حصوله في نفسه عين حصوله لغيره، فهو في مقام ذاته ذو حقيقة لا بشرط. ومثل تلك الحقيقة لا تتحقَّق إلاَّ متحداً مع غيره. إذ لو وُجد بنفسه دون الاتِّحاد لكان بشرط لا، وذلك خلف.

وإليك النتيجة: وهي أنَّ حصول المعلوم لدى العالم وحضور الصُّورة المعقولة عند العاقل ليس إلاَّ اتحاد العاقل والمعقول والعقل. فيكون وجود العاقل مصداقاً للمفاهيم الثلاثة.

ويجري هذا البيان في العلم الحضوري لأنَّه حضورُ نفسِ المعلوم عند العالِم لا صورته. فالعالم في العلم الحضوري متَّحدٌ مع معلومه الخارجي. والفارق بين العلمَين أنَّ الاتِّحاد في العلم الحضوري إنما يكون بين ماهيتين خارجيتين ولكن الاتِّحاد في العلم الحصولي اتِّحاد ماهيَّة ذهنيةٍ مع ماهيةٍ خارجيَّة. وهما ماهيَّتا المعقول والعاقل.

أقول: إجراء الكلام في العلم الحضوري بالنسبة الى علم العلَّة بمعلولها محلُّ تأمُّلٍ، لأنَّ قيام ماهية المعلول إنَّما يكون بوجوده لا بوجود علته وإن كان وجود المعلول قائماً بوجود علته. فهناك وجودان وماهيتان، وليست هناك ماهيَّتان قائمتان بوجود واحد. كما أنَّ الوجود الخارجي في العلم الحصولي ليس إلاَّ وجوداً واحداً، وهو وجود العاقل، وأمّا وجود المعقول بناءً على افتراض ثبوتها فهو وجود ذهني لا خارجي.

ويمكن المناقشة في أصل البرهان ويقال:

إنَّ الحصول للغير على قسمَين: قسم من قبيل حصول العرض للمعروض، وقسم من قبيل حصول العلَّة والمعلول. والاتِّحاد الوجودي بين العرض والمعروض لا يوجب الاتِّحاد الوجودي بين العلة والمعلول، غاية الأمر فناء وجود المعلول أمام وجود العلَّة. وإذا كان العظيم صدرا يقول بأنَّ قيام الصُّور العلمية بالذِّهن من قبيل قيام المعلول بالعلَّة فالبرهان غير تام. ولكنَّه قدَّس اللّه سرَّه أقام الحجة لإثبات اتِّحادها.

وهي أن نسبة العلّة إلى المعلول نسبة الرَّابط إلى الوجود القائم به أعني وجود العلّة ذاك الوجود الّذي له استقلال وجودي بالنسبة إلى الوجود الرَّابط. والوجود الرابط ليس بموجود في نفسه وإنَّما هو موجودٌ في غيره. ولما كان العلم عبارةً عن وجود المعلوم للعالم، فالمعلوم بهذا المعنى لا يصير معلوماً للعلَّة لكونه رابطاً متقوماً بوجودها بمعنى أنه ليس خارجاً عنها

ولا بغائب عنها ولكن لما كانت العلّة مقوّمة للمعلول وعاقلة لذاتها بالعلم الحضوري، وكانت ذاتها مقوّمة للمعلول، والعلم بالمقوّم علم بالمتقوّم، فالعلّة متّحدة مع العلم بالمعلول. ويجري ذلك في العلم بكلّ رابط إذ العلم به ليس إلاّ العلم بما يتقوّم به.

ويردُ عليه أوّلاً: أنّ نسبة المعلول إلى علّته ليس بنسبة الوجود الرابط إلى الوجود القائم به، لأنَّ المعلول له ماهيّة، ولا ماهيّة للوجود الرابط، فإنّه عبارة عن كون المحمول للموضوع فقط. كما أنّ وجود المعلول وجود في نفسه والوجود الرابط وجود في غيره وإن كانا يشتركان في الوجود بغيره. وإن كان المراد من الوجود الرّابط معنى آخر وهو عدم قيامه بنفسه، وأنّ قيامه بعلته، فذلك لا ينافي صيرورته معلوماً لعلته بصورته الذهنيّة.

وثانياً: أنّ البرهان مستلزمٌ للحكم بعدم أيّ مغايرةٍ بين العلّة والمعلول، وذلك باطل بالنَّظر الفلسفي وإن افتُرض صحته بالنظر العرفاني.

ولو كان المستدلُّ يحتجُّ بقولهم: إنّ العلّة حدٌّ تام للمعلول لما خرج عن حدِّ الفلسفة لأنَّ العلَّة إذا كانت عالماً بذاته وكان علمه عين ذاته، فهو العالم بحدٍّ تامٍّ للمعلول، والحدُّ عين المحدود فالعلّة متّحدة مع المعلول اتحاد العاقل والمعقول.

ولاتحاد العاقل والمعقول عندهم صور ثلاث: علم المجرَّد بذاته. وعلم العلَّة بمعلولها، وعلم المعلول بعلّته.

وإقامة البرهان للصورة الثالثة وهي علم المعلول بعلته واتّحاده معها اتحاد العاقل والمعقول مستفادةٌ من البرهان الأخير، ويقال:

إنَّ المقصود تقوُّم المعلول بعلته بعدما كانت العلّة موجودةً بنفسها وعالمةً بنفسها، وكان المعلول غير خارج عنها عدم خروج المتقوّم عن

المقوّم. فالعلّة موجودة لمعلولها بهذا المعنى. وذلك من قبيل كون الشيء موجوداً لنفسه ولمظهره، موجوداً لذاته ولفعله، كما أنّ الأجزاء موجودة للمركّب وهي من علل قوامه...

واعلم أنَّ المعلول لا ينال من العلم بعلّته إلاَّ ما يسعهُ من وجوده. فعلم المعلول بعلّته أضيق وأضعف من علم العلّة بمعلولها.

وإذا كان العالم والمعلوم معلولي علّة ثالثة فالمراد من اتّحادهما ليس انقلاب موجودَين إلى موجودٍ واحدٍ، بل المراد انتزاع ماهيَّتي العالم والمعلوم من وجود العالم. كما أنَّ عدّ علم الشيء بنفسه من باب اتّحاد العاقل والمعقول يعني انتزاع مفهومَي العلم والمعلوم من وجود العالم وإن كان المصداق واحداً.

الفهم

ومن أصناف المعقول، الفهم وهو كائن لا محسوس.

والفهم انتقال نفسي من شيء إلى شيء. سواء أكان من اللّفظ إلى المعنى، أو من الصفـة إلى الموصوف، أو من العلّة إلى المعلول، أو بالعكس، أو من الإشارة إلى المشار إليه أو غير ذلك. وبالفهم يُرى المستقبل كما يُبْصر به المعدوم والبعيد. وهو كائن معقول. ووجوده بديهي ملموس وبرهاني لا محسوس، ووجوده ليس بوجود ذهني بل له نحوٌ من الوجود الخارجي والفرق الشاسع بين الفهيم والبليد يرشدنا إلى ذلك.

وللفهم مراتب ودرجات تختلف شدَّة وضعفاً وسرعة وبطأً والأخيران من ميزات الحركة، وقد عرفت أنَّ الفهم انتقال نفسي وحركة عقلية، وليس بجوهر ولا عرض، لأنّ كلاً منهما يقع مسيَّراً للحركة، والفهم ليس بمسيِّر لها.

الحفظ

ومن أصناف المعقول، الحفظُ، وهو كائن لا محسوس.

والحفظ خزانة العلوم البشريّة ومعارفها وآدابها، فهو موجود.

ويوصف بالقوة والضَّعف، فهو موجودٌ خارجيٌّ وليس بموجود ذهني، بل هو بمنزلة الوعاء للموجود الذهني.

وهو ليس بجوهر، إذ لا وجود له في نفسه بل موجود في الأحياء الحيوانية. وليس بعرض لأنّه وعاء العلم وخزانة المعرفة ولا يقتدر العَرض على التوعية وعلى الاختزان فإنَّه أضعف من ذلك. وقد يسمَّى الحفظ في لسانهم بالخيال ومن قولهم: الخيال خزانة الصور العلمية.

العقل

ومن أصناف المعقول، العقل، وهو كائن لا محسوس، ووجوده من البديهي فلا حاجة إلى إقامة برهان لوجوده.

وهو يغاير العلم، لأنَّ العلم موجود ذهني. والعقل موجود خارجي.

ونزيدك البرهان فنقول:

إنَّ امتياز العاقل عن المجنون، يكشف عن حصول معنى للعاقل يفقده المجنون.

كما أنَّ الامتياز البيِّن للإنسان عن الحيوان يدلُّ على وجوده.

فالعقل مُشْرف إنساني على أفعال البشر، تلك التي تصدر عن غرائزهم الحيوانية.

ثم للعقل مراتب ودرجات كما أنّ له قوّة وضعفاً، والشرف لمن له كمال العقل.

وإنّ المعرفة البشرية، لم تصل حتّى الآن إلى حقيقة العقل. وإنَّ غاية ما عُرف منه أنّه كائن موجود، وأنّه المشرف والمرشد، والموجِّه والرادع. والداعي في البشر وهو غير الفهم. لأنّه يتولّى في بلده منصب القضاء والأمر، فهو الموجه إلى ما يفيد والناهي عما يضرّ. وتحصيل معرفة النفع والضرر إنما هو بالعلم والفهم، وإنَّ العقل يستخدمهما، ولكنَّ الحكم له بعد أن رأى التقرير الصادر من كلٍّ منهما. فهو الحاكم المطلق في بلد الإنسانيَّة فاستخدامه للوصول إلى مطالب الغرائز، إهانةٌ له وحطٌّ لمنزلته.

الإرادة

ومن أصناف المعقول، الإرادة، وهي كائن لا محسوس، وموجود خارجي ووجودها بديهي ملموس. ولها الفاعلية في الأفعال الصّادرة عن الفاعل المريد. فكلّ إنسان، حال كونه مريداً، يرى وجود معنًى في نفسه وحصول صفة له كما يلمس عدم تلك الصفة حال فقد الإرادة.

وها هنا قضيتان في عرف المناطقة:

احداهما: أنّ الواجد للإرادة، هو الفاقد لها.

وهي صادقة، لأنّ زيداً الذي يجدها، هو الذي يفقدها.

والثانية: أنّ الواجد للإرادة، ليس هو الفاقد لها، وهي صادقة أيضاً.

ولكن يستحيل صدق القضيتين معاً من أجل استحالة التناقض.

فهما متحدتان في الموضوع والمحمول. واستحالة التناقض قانون عقلي، لا يقبل التخصيص.

والحال أنَّ القضيتين صادقتان كما عرفت!!.

وحلّ هذه المشكلة بيد العقل. فهو يرى تحقق اختلافٍ خفيٍّ بين موضوعي القضيتين يجب أن يكتشف.

فنقول: إنّ الموضوعِ في الأولى، هو الذّات لا بشرط شيء وقد جعل الوصف العنواني مشيراً إلى الذّات التي تجتمع مع صفة الإرادة. ومع انتفائها.

ولكنّ الموضوع في القضيَّة الثانية، هو الذات بشرط شيء. وهو صفة الإرادة فينافي مع انتفائها فاختلفت القضيتان في الموضوع.

وتبيَّن أنَّ الإرادة معنى من المعاني، وحقيقة من الحقائق الكائنة اللاَّمحسوسة. وتنقسم الى التكوينية والتشريعية.

وفسرت الأولى بأنها الشوق المتأكد المحرك للأعضاء بالأدوية.

وتوضيحه: أنّ الإرادة مبتنية على العلم بالمراد، وهو مركَّب من تصوره ثم التصديق بفائدته، ثم يتولَّد الشوق من ذلك العلم. واشتداد الشوق، هو الإرادة.

ونحن لا نرتضي بهذا التفسير، إذ قد يقوم الخوف مقام الشوق فيكون الخوف علّية للإرادة وتتعلق باطاعة من يخاف منه.

وقد يكون نفس العلم علّة للإرادة من دون شوق كتعلّق الإرادة بشرب دواءٍ مُرٍّ نافع حالَ كون النّفس متنفِّرة منه.

فالإرادة، إزماع النفس والقصد المحرِّك للأعصاب والأعضاء بالأدوية، ولها العليَّة لصدور الفعل وهو المراد.

وقد تحدث إرادة من إرادة فتكون مسبوقة بمثلها. ولكن يستحيل سبق

طبيعة الإرادة بإرادة للزوم الدَّور أو التسلسل الفعلي لأن الإرادة السابقة يجب أن تكون مسبوقة بإرادة حسب المفترض، وكذلك الحال في كلّ إرادة وقعت في السلسلة.

ويستحيل تفكيك الإرادة عن المراد وانفصالها، استحالة انفصال المعلول عن العلَّة، فإنّ التحريك لازم لحقيقة الإرادة ويستحيل انفكاك اللاَّزم عن الملزوم كما يستحيل انفصال المحرِّك بالفعل عن المتحرك.

وأما الإرادة التشريعية فهي إنشاء طلب فعلٍ يصدر عن الغير باختياره. وهي مسبوقة بالعلم ولها العلِّية بلا توسُّط أو بتوسط شوق أو غيره.

ويجب أن يكون المطلوب منه مختاراً في فعله وإلاَّ كانت الإرادة تكوينيَّة. فالإرادة صفة حقيقيَّة، وكائن نفسي، ولكنّها ذات إضافة، وإنّ المضاف إليه للإرادة سابق عليها بحسب الوجود الذّهني ومتأخِّر عنها بحسب الوجود الخارجي، وإنه الغاية لها، فلا إرادة إلاَّ بغاية.

واعلم أنَّ الإرادة تغاير الشهيّة، لأنّ المريض تشهّى أَكْلَ غذاءٍ مُضر له، ولكنه يريد ترك أكلِ الغذاء. كما أنّ إرادته تتعلّق بشرب دواء مُرٍّ وشهيَّتُه تَنفر منه، فالإرادة تجتمع مع الشهيَّة كما تجتمع مع النُّفرة.

وقد عُدَّت الإرادة عندهم من الكيفيَّات النفسانيَّة ويجعلونها من الأعراض.

ونحن لا نوافقهم في ذلك لأنّ الإرادة متقوِّمة بالإضافة، ومقولة الكيف لا تقبل الإضافة والنسبة.

ثم إنَّ العَرض ضعيف الوجود، لا يستطيع الفاعليّة، فليست بعَرض.

كما أنّ الإرادة ليست بجوهر، لأنّها موجودة في الموضوع، وهو

النّفس. فهي كائن عيني وموجود خارجي، ليس بجوهر ولا بعَرض. وهي فعل من أفعال النَّفس كما أنّها صفةٌ لها.

الخلق

ومن أصناف المعقول، الخلق. وهو كائن لا محسوس ومعنىً قائمٌ بالنَّفس الإنسانيَّة ووجوده بديهي واضح، وبرهاني ثابت. انَّ الفرق الشاسع بين الشُّجاع والجبان. وبين الكريم واللئيم يشهد بوجود معنىً في الأوّل وفَقدِه في الثاني وكذا في سائر الصفات المتقابلة. وإنَّ امتياز الإنسان عن الحيوان بالخلق وهو شاهد بوجوده وللخلق فاعليّة كاملة وتوجيه عميق.

وليس الخلق موجوداً ذهنيّاً، بل هو موجود خارجي نفسي، ولكنّه ليس بجوهر ولا عَرض لأنَّ المقسم بينهما الماهيَّة الخارجيَّة الآفاقية. وقاسوا عليها الصّفات النفسيّة بِلا دليل والقياس لا يُقبل.

النّفس(١)

والنّفس موجود معقول وكائن لا محسوس. فالبحث في إثبات وجودها وتفسيرها وأقسامها وأحوالها. أمّا الأوّل فإليك البرهان:

---

(١) إنّ البحث عن النفس فلسفيّاً يغاير البحث عنها علميّاً. فالبحث الفلسفي عنها من أجل كونها من أقسام الموجود يشكُّ أولاً في وجودها ثمّ يقام البرهان على وجودها ويتكلّم عن تفسيرها ويبحث عن أحوالها العامّة المشتركة بين أقسامها شأن الأبحاث الفلسفيّة. ويختم الكلام فيها بالأحوال العامّة للنفس الإنسانية.

والبحث عن النّفس علميّاً بحث عن ميزاتها وخواصّها بعد افتراض وجودها وقد يصير علم النّفس علوماً متعدّدة إذا بحث في العلم عن خاصّة من خواصّها وجانب من أحوالها.

١ - لا ريب في أن الحياة حقيقة واقعيَّة موضوعية ملموسة لكلِّ واحد، وأنَّها غير قابلةٍ للإنكار، فكل واحد يميِّز الحيَّ من الميِّت، ويعرف الشَّجرة اليابسة من الرطبة. والحياة هي النَّفس دون سواها. فالحياة النباتية هي النّفس النّباتية. والحياة الحيوانيّة هي النّفس الحيوانية والحياة الإنسانية هي النّفس الإنسانية.

ولما كانت للحياة أصناف، فللنفس أنواع وأصناف، ولها درجات ومراتب كما يكون للحياة درجات ومراتب وكلٌّ صنف من أصناف الحياة هو النفس لكلِّ نوع من أنواع النَّفس.

وإنَّ النّفس الحيوانية أفضل من النَّفس النَّباتية لأنَّها واجدة لجميع ما للنَّفس النباتية من الكمال والقوى وتتفضَّل عليها بأنواع من القوى والكمال تفقدها النَّفس النباتية.

وبهذا المعنى تتفضَّل النَّفس الإنسانيَّة عن النَّفس الحيوانيَّة.

ثم إنَّ للنفس النَّباتية مراتب ودرجات وإنّ النّفوس النباتية متفاوتة بحسب الكمال والمزايا والقوى. وما يقرب منها الى النفس الحيوانيّة فهو من فضليات اصناف النبات.

وكذلك الحال في النَّفس الحيوانية. وإنَّ النفوس الحيوانية متفاضلة بحسب الشَّرف والكمال والقوى وما يقرب منها الى الإنسان فهو من فضليات أنواع الحيوان.

٢ - إنّ أصناف النَّبات طرّاً وكُلاًّ وأنواع الحيوان جميعاً وأفراد الإنسان بأجمعها تشارك في أفعال ثلاثة: التغذية والتنمية، وتوليد المِثْل. وقانون العليَّة يحكم باستحالتها من دون علّة فاعلة. فالعلَّة لها موجودة محقَّقة، وهي النّفس النباتية دون غيرها.

وبذلك تبيَّن تعريف النَّفس وتفسيرها وهو كمال أوَّل للجسم، والّذي

هو الفاعل لتلك الأفعال. وفي التفسير دلالة على صلة ذلك الكمال بالجسم. فالجسم الّذي حصل له ذلك يسمّى بالبدن والنَّفس متعلّقة بالبدن، وإنّ حقيقتها حقيقة تعلّقية. فإنَّ الّذي يشهده كلٌّ واحد صدور تلك الأفاعيل من البدن والعقل حاكم بأن النَّفس هي المصدر لها ويكشف ذلك عن اتِّحادٍ بين النَّفس والبدن.

ثم إنّ المقصود من الكمال الأوّل ما به تتمُّ حقيقةُ الشيء وبه يتقوّم نوعه وتتمُّ ذاته فـإنسـانيَّـةُ الإنسـان كمال أوّل للإنسـان، والذّهبيـة كمال أوّل للذهب، والبقريَّة كمالٌ أوّل للبقر. والحال كذلك في المصنوعات البشريّة فصيرورة السيف سيفاً كمال أوّل له. والكمال الثاني ما يسمّى عند الناس بالكمال، وهو صفة للشيء بعد تمام ذاته كالعلم للإنسان والحدِّ للسيف.

القوى النباتيّة

والقوى النباتية هي الّتي تصدر من النَّفس النباتية. تلك الّتي حاصلة لجميع أصناف الأحياء الكائنة، وتسمّى بالقوى الطبيعيّة وهي ثلاث:

الاولى: الغاذية، وهي قوّة تخلق من الغذاء، العضو، وتصنع البدل لما تحلّل، وتتقوّم بقوى هي بمنزلة الخادمة لها.

أ ـ الجاذبة، وهي قوّة جذب الغذاء الى الداخل ولولاها لم يصل الغذاء الى عضو.

ب ـ الماسكة، وهي قوة إمساك الغذاء ولولاها لم يمكث الغذاء في الدّاخل.

جـ ـ الهاضمة، وهي قوّة طبخ الغذاء لتكون بدلاً لما تحلل، وتأخذ الوقود من الغذاء.

د ـ المصوِّرة، وهي الّتي تصوّر الغذاء بصورة العضو المتحلّل.

هـ ـ الدافعة، ولولاها بقيت الفضلات في البدن وحدث الانهيار والفساد.

أقول في عدّ الدافعة من القوى النباتية نظر فإنَّ ثبوتها في جميع أصناف النبات محل تأمّل. وهل القوّة الغاذية طبيعيّة صرفة؟ أم لها مرشد وموجّه تعمل بتوجيه منه؟ كالسيّارة الّتي يسوقها السائق.

والجواب إن الطبيعة كطبيعة لا تقتدر إلاّ على فعل واحدة في وتيرة واحدة، ويستحيل صدور أفعال متنوّعة منظَّمة مختلفة بأنواع الاختلاف لا يختلط بعضها ببعض.

إذن وجب أن يكون للقوَّة الغاذية موجّه ذو عقل وإرادة وعلم وإن كانت تلك القوة غير شاعرة بوجود ذلك، كما أنّ السيّارة غير شاعرة بوجود السائق. وهو غير النفس النباتية لأنّها فاقدة للعقل والإرادة والعلم.

ولو افترضت قيام القوى الخمس مقام الغاذية بحيث يصدر من كلّ قوّة فعلّ خاصٌّ لكانت بحاجة الى منظِّم لتلك القوى ومسدِّد لأعمالها والتوافق بينها.

ثم اعلم أنَّ الغاذية كما تدلُّ على فاعليَّة النَّفس كذلك تدلُّ على صفة القبول للبدن بحيث لولا قبوله لتلك الأفاعيل لاستحالت التغذية.

الثانية: القوّة النامية. وهي الّتي تجود بمصنوع القوَّة الغاذية الى الأعضاء، وتزيد في أقطار كلِّ عضو بحسب ما يقتضيه بنسبة معينة. فالقوَّة الغاذية كالخادم للقوَّة النامية. ويكشف ذلك عن وجود موجِّهٍ لهما بما مرَّ من البرهان. واعلم أنّ لهاتين القوتين عليّة لبقاء الفرد، فلو فُقدت إحداهما فُقد الفردُ وانتفى.

الثالثة: القوّة المولّدة وهي تفرز وتدَّخر قسماً من الغذاء، وتجعله مبدأ

لوجود فردٍ آخر وهذه ضامنة لبقاء النَّوع وخلود المجتمع.

ولها خادمة تسمَّى بالمغيِّرة. وهي تفيد القابليَّة لكلِّ جزء من اجزاء ذلك المدَّخر ليصير عضواً من أعضاء الفرد المستقبل، من دون حصول فكٍّ وفصلٍ بين الأجزاء، ولهذه خادمة واجبهاحفظ القسم المدَّخر من التحلُّل بسبب الحرارة الغريزيَّة.

وهذه تكشف عن وجود موجِّه خبيرٍ حافظ لبقاء الأنواع الحيَّة.

النّفس الحيوانيّة

إنّ النَّفس الحيوانيَّة تقع في مرتبة أعلى من النَّفس النباتية. وذلك من أجل أنَّ الحيوان كحيوان واجد لجميع ما للنَّبات كنبات من الكمال ويزيد عليه. فهي المرتبة الوسطى من تلك الحقيقة المتعلِّقة بالبدن. وإليك البرهان على وجودها.

الحسّ وإدراك الجزئي متحقِّق في جميع أصناف الحيوان. وذلك معنى غير قابل للإنكار يعرفه كلٌّ واحد من جانب نفسه كما يعرفه من جانب غيره.

ومبدأ العلية حاكم بوجود علّة فاعلة لهذه الحقيقة الكائنة. وتلك العلَّة هي النَّفس الحيوانيَّة دون سواها. وما يرى من الأعضاء فهي آلات الحسِّ والإدراك، فالحاسُّ والمدرك هو النّفس الحيوانيَّة.

المشاعر الحيوانية

والحسّ على صنفَين: ظاهري وباطني. وكلاهما من أفعال النَّفس الحيوانيّة. أمّا الحواسُّ الظاهرة فهي خمس:

الأوّل: حسّ اللّمس، وبه يدرك الحيوان أصناف الملموس كالخشونة

والنَّعومة، وكالحرارة والبرودة، وكالصلابة والمرونة، وغيرها.

وهو حالٌّ في الأعصاب المنبثة في جميع البدن، خارجة وداخلة، فكلّ عضو له حسّ اللمس. إلاّ عضوين: الطّحال والمرارة. فإنّهما ظرف لمائع فيه لذعة. والاتصاف بالحسّ مؤذٍ لهما دائم ومزعج مستمر. وهذا الحسّ حاصل لجميع أصناف الحيوان. دون سائر الحواسّ.

ثم إنّ لبعض أصناف النّبات حظاً من حسّ اللمس وذلك لشرفه الوجودي كما أنّ قسما من أصناف الحيوان فاقد للحركة والإرادة. وذلك للخسَّة الوجوديَّة الحاصلة فيه.

الثاني: حسّ الذّوق. وبه يدرك الحيوان الطعوم. والحس يحلّ في الأعصاب المفترشة على سطح اللِّسان. ويخدمُه الرِّيق الكائن في الفم الفاقد للطَّعم.

الثالث: حسُّ الشمِّ، وبه يدرك الحيوان الروائح. والهواء خادمٌ له، وواسطة لإيصال الرائحة إلى محلِّ الحس. وهو العصبتان النَّابتتان في منتهى ثُقْبَي الأنف، تشبهان حلمتي الثَّديَين.

الرابع: حسّ السَّمع، وبه يسمع الأصوات. وهو حالٌّ في العصب المفروش على الصِّماخ، وهو العظم الواقع في نهاية الأذن. ويخدمُه الهواء بإيصال الصَّوت الى محلِّ الحس.

الخامس: حسُّ البصر. وهو قوَّة مدركة للأضواء والألوان.

وهذه الحواسُّ حاصلة لجميع أصناف الحيوان العالية، وهناك أقسام سافلة من الحيوان فاقدةٌ لبعضها أو قسم منها. ولكن حسَّ اللَّمس حاصل لكثير منها.

وهناك حسٌّ سادس، وهو معرفة الجهات. حاصل لبعض أنواع

الطّيور وغيرها. وإن كان عدَّه من الحواس الظاهرة محلّ نظـر. إذ المقصود من الحسِّ الظاهر ما كان محلّه مشهوداً بحسٍّ ظاهر. فيجب أن يعدَّ من الحواسِّ الباطنة.

قيل: إنّ هذا الحسَّ حـاصـل لبعـض أفـراد الإنسـان البعيـدة عـن الحضارة. ولا بأس بهذا القول لولا احتمال كونه من الذَّكاء والفهم لأنَّ له أنواعاً وأصنافاً، يوجد بعضها في بعض ويفقد بعضها عن بعض.

الحواسُّ الباطنة

إنّ ما تدركه النّفس الحيوانيّة على صنفين:

أحدهما: ما تدركه بإعانة من إحدى الحواسِّ الظاهرة. ويسمّى بالصُّورة.

ثانيهما: ما تدركه لا بإعانة منها، من أجل عدم قابليته للإدراك الحسِّي. ويسمّى بالمعنى. وذلك كعداوة زيد، وصداقة عمرو، وكالمحبَّة التي تدركها السّخلة من أمِّها، وكالخصومة التّي تدركها من الذّئب.

وكلا الصنفين أمور جزئيَّة شُخصيّة موجودة بوجود خارجي ولا ينطبق على كثيرين.

فـالأوّل: مـن الحواسِّ البـاطنـة ـ الحسّ المشترك ـ ويسمّـى بنتاسيا ـ والكلمة إغريقية. وبالحسّ المشترك تدرك أصناف الصُّور من المبصَرات والمسموعات وغيرهـا. وإدراكـه لكـلّ صنـفٍ مـن أصنـاف المحسوس، إنّما يكون بإعانة من الآلة الخاصَّة بإدراك ذاك المحسوس، فهو كخزّان ماء ينصبُّ إليه الماء من سواقٍ خَمس. وبه تُعرف الصّلة بين صورة وصورة فيحكم بأنّ هذا اللّون أو الرائحة من تلك الوردة. أو

التغريد من ذلك البلبل. وأنّ الحرارة من تلك النّار وهكذا، **وبذلك** يشكّل البرهان لإثبات وجوده. قالوا: ومحلّ بنتاسيا هو الدِّماغ.

الثاني: الخيال. وهو خزانة الصُّور الدّاخلة في بنتاسيا. ولولا الخيال لم تبقَ صورة في الذِّهن، ولَزالت الصُّورة وانْمحت بعد حصولها فيه. والخيال حافظٌ لبقاء الصُّورة وبه يبرهن على وجوده.

وبعض أنواع الحيوان فاقدٌ للخيال كبعض أصناف الزُّنبور والفراشة. وللخيال أقسام يختصُّ كلُّ قسم منه بحفظ صورة. وقد يفقد الواجد لقسمٍ منه قسماً آخر أو أكثر. ومن ميزات الخيال أنَّ الصُّور التي تحدث فيه غير ماحيةٍ للصّور الكائنة. فكل واحدةٍ من الصّورتين موجودة فيه بحدودها. ولا ثقل للصُّورة الخياليّة. فليست بجسم وإن كان لها امتداد ومقدار. قالوا: ومحلُّ الخيال الدِّماغ...

الثالث: الواهمة. وهي تدرك المعاني الموجودة في الخارج. وإنّها أشرف وجوداً، وأرقى منزلة من بنتاسيا. كيف؟ وهي ليست بحاجة في إدراكها إلى الآلة. وإنَّ إدراكها للمعاني المتحققة في الخارج بصورة مباشرة بلا توسُّط وسيط.

كما أنَّ ما تدركه الواهمة خفيٌّ تجاه ما يدركه الحسُّ المشترك فإنه جليّ. بل يستحيل إدراك ما تدركه الواهمة بالحسّ المشترك. واعلم أنّ الحدس الحاصل للإنسان ينشأ من الواهمة.

الرابع: الحافظة. وهي خزانة المعاني التي حصلت في الواهمة. ومنزلتها للواهمة منزلة الخيال للحسّ المشترك. قالوا: ومحلُّها الدِّماغ بل محلُّ جميع القوى الباطنة هو الدِّماغ.

تنبيه: ذهب القوم إلى تجرُّد قوة الخيال عن المادَّة وإلى انَّها ليست بجسم ولا بجسمانيَّة وأقاموا براهين لصحّة هذا المذهب. وخير برهان على ذلك

متقوّم بأمرَين ثابتين في العلوم الطبيعيَّة،

أحدهما أنّ سرعة سير النُّور في كلّ ثانية، ثلاثمائة ألف كيلومتر.

ثانيهما: أنّ الجسم والجسماني إذا سار بهذه السُّرعة أو تحرَّك بمثل هذه الحركة يفنى ولم يبـق له أثر إلاَّ الغبار. وإنَّ للخيال سيراً أسرع من سير النُّور وهو باقٍ، والدّماغ موجود لم يفن ولم ينعدم.

فالخيال ليس بماديٍّ ولا بجسماني. أمّا سرعة الخيال فلأنَّ الصُّور المنحفظة في خزانته فوق حدِّ الإحصاء، ويزيد عددها على ألاف من المليارات. فنفترض أن تحصل في كلِّ ثانية في خزانة الخيال عشر صور. وهي تبلغ في كلِّ دقيقة ستمئة صورة وفي كلِّ ساعة ستّاً وثلاثين ألفاً، وفي عشر ساعات ستين وثلاثمئة ألف.

فما هو مبلغ عدد تلك الصُّور في الشّهر؟! ثم في السّنة؟! ثم في القرن؟!

فإذا التقيت بصديق لم تجتمع معه زهاء قرن فأنت تعرفه بمجرَّد رؤيته والنظر إليه، وتعرف ما حصل له من الجديد في ملامحه طيَّ تلك المدَّة. ومن الواضح أنّ زمان معرفتك له دون الزّمان إذ عرفته بمحض المقابلة. والحال أنّه ارتسمت في طول القرن في صفحة خيالك ملياراتُ مليارٍ من الصُّور وحلَّت فوق صورة صديقك المرتسمة في خيالك.

وهل تدري ما صنعته قوَّة الخيال من الأعمال في زمان أقلَّ من الزّمان؟.

لقد طبَّق الخيال كلَّ واحدة من الصّور الموجودة في خزانته على وجه صديقك الحاضر حتّى وصلت إلى صورتـه المدَّخـرة تحت مليـارات مليـارٍ من الصُّور المرتسمة لها بعد تلك الصُّورة، وأخرجتها من تحت تلك الصُّور

الّتي لا تحصى كثرة .

وإنّ تطبيق كلّ واحدة من تلك الصّور مع وجه صديقك الحاضر يتطلّب مقداراً من الزّمان ولو كان أقصر من القصير . كما أنَّ جميع تلك التطبيقات يتطلَّب أزمنة وأزمنة . ولكن خيالك صنعها في ما دون الزَّمان فكانت له حركة في التطبيق أسرع من سرعة سير النُّور . ولم تحترق صفحة الخيال ومحلُّها ، ولم يصر غباراً وهباء منثوراً فلو كانت جسماً لصار .

ثم انَّ هذا السّير غير المتناهي في السّرعة واقع لكلِّ إنسان في جميع أحواله بل في كثير من أنواع الحيوان ويتطلّب طاقة غير متناهية في القوّة لتكون محرِّكة له وتفتقر إلى محلٍّ غيرِ متناهٍ بحسب السَّعة ومثل هذا المحلِّ مفقود في أيِّ حيوان بل يستحيل وجوده في الحيوان لاستحالة صيرورة الصغير ظرفاً للكبير . وذلك برهان ثان على أنَّ قوَّة الخيال ليست بجسمانيَّة .

ويجري البرهان في جميع الصّور المبصرة والمسموعة وغيرها من أصناف المحسوسات الحاصلة في صفحة الخيال عند إخراج أحدها وإحضارها للمثول بين يديك .

فإذا ثبت تجرُّد الخيال عن المادّة وهو خزانة الصُّور، ثبت تجرُّد الواهمة عنها وهي خزانة المعاني بنفس البرهان . وبالأولويَّة القطعيَّة . فإن المعنى ألطف من الصّورة .

وبذلك يثبت نوع من التجرُّد للنفس الحيوانيَّة لأنَّ الخيال وكذا الواهمة من أعمالها فهي المقوِّمة للخيال والفاعلة له .

وإذا ثبت تجرُّد النَّفس الحيوانيَّة عن المادَّة ثبت استحالة تعلُّقها بالبدن تعلقاً حُلوليّاً كتعلّق البياض بالجسم إذ التعلُّق الحُلوليّ يناقض التجرُّد . فلا يكون تعلُّقها بالبدن إلاَّ تعلّقاً تدبيريّاً .

القوّة المحركة الحيوانية

والطّاقة المحرّكة في الحيوان قوّتان: الشّهوة والغضب، يدفعان إلى ما يطلبان. أمّا القوّة الشّهويّة فهي التي تجلب النافع سواء أكان باختيار أم لا. فهي من قبيل القوى الجاذبة. والقوّة الغضبيّة هي الّتي تدفع الضّار فهي من قبيل القوى الدّافعة.

والقوّتان في الحيوان، تتّبعان الغريزة، وتقومان بواجبهما. ولا تتعدّيان طورهما، ولكنّهما في الإنسان تتبعان إرادته في كثير من الأحوال ويكون للعقل الإنساني إشراف عليهما.

وقد تتعدّى القوّتان في الإنسان طورهما وتُسرفان في الأمر. وتكون القوّة الشهويّة مضرّة بالرّغم من كونها نافعة. كما أنّ القوّة الغضبيّة قد تكون جالبة للضـارّ بالرغم من كونها دافعة له.

ثم إنّ القوّة الغضبيّة ضامنة لبقاء الفرد، ودافعة عن حياته وإنّ القوّة الشهويّة ضامنة لبقاء النوع ودافعة عن حياة المجتمع ولولاهما لم يبقَ فرد من الحيوان ولا نوع منه.

النّفس النّاطقة

إنّهم عبّروا في عُرفهم عن النّفس الإنسانية، بالنّفس الناطقة. وهي أعلى درجة وأشرف مرتبة من النّفس الحيوانية. فهي واجدة لجميع ما للحيوانيّة من الكمال. وتزيد عليها بأصناف من الكمال. وإليك البراهين على وجودها:

١ ـ **النطق:** وهو الإخبار باللّسان عمّا في القلب إخباراً إرادياً، لا يقدر الحيوان عليه. ويستحيل مثل هذا النطق من دون الناطق فهو النّفس.

٢ ـ القبول للعلم وللكتابة والصنعة، ويستحيل تحقُّق القبول من دون وجود قابل. فالقابل لها هو النَّفس، فهي قابلة لتصير عالماً أو كاتباً أو صانعاً ومثل هذا القبول يفقده الحيوان.

٣ ـ الاستطاعة على تعليم غيره بإرادته ويستحيل ذلك على جميع أصناف الحيوان. والمستطيع هو النَّفس.

٤ ـ القدرة على الاستنتاج وإخراج المجهول وكشف المخبَّأ، ولا تقدر أيُّ نفس على ذلك سوى النَّفس الناطقة.

٥ ـ الخلق والفضائل المتحققة في هذا العالم ويستحيل وجودها من دون المتخلِّق بها وليس ذلك إلاَّ الإنسان.

ولقد تبيّن من البراهين تفسير النَّفس الناطقة وتعريفها: فهي الكائن المدرك الناطق المريد المتخلق بالفضائل القابل لتعلُّم العلم. وإنّهم يقولون بوجود نفس لعالم الكون أعظم وأشرف وأفضل من النّفس النّاطقة.

صفات النّفس وأفعالها

والنفس الناطقة موصوفة بصفات وفاعلة لأفعال:

١ ـ إدراك المعاني الكليّة: إنّها تدرك المعاني الكلِّية من الجزئية الموجودة في الخارج. فإذا شاهدت ناراً لأوَّل مرَّة فلا تحصل لها المعرفة بأنَّها حارَّة بل تحصل لها المعرفة بأنَّ النَّار حارَّة فإذا التقت بنار ثانية لم تفتقر إلى فحص عن صفاتها. من أجل كونها عالمة بحقيقة النَّار ويسمّى هذا النّوع من الإدراك بالتعقُّل. وهو إدراك الكلِّي.

٢ ـ حفظ المعاني الكليَّة واختزانها لديها: وهذه القوَّة أرقى من قوَّة الخيال الحافظة للصُّور.

٣ ـ **الفصل والوصل:** وقوّة الفصل والوصل تسمّى بالمتصرِّفة. ودورها تركيب الصُّور وتجزئتها. فتخلق من صور متعدِّدة صورةً أخرى كما أنّها تقطع صورة واحدة بقطعات كتجزئة صورة إنسان إلى رأس وبدن أو صورة أسد إلى رأس وذنب وبطن وبدن، كما أنّها تخلق فرساً له جناحان أو سمكاً تعطيه رأس فتاة وتسمّى بالمتخيِّلة. وإن كانت متصرِّفة في المعاني كالاستنتاج واستخراج معنىً من معنىً بقياس أو بغيره وتسمّى بالمفكِّرة. فالفكر قوّة كشفِ المجهول عن المعلوم والسَّير من معلومٍ إلى مجهول.

٤ ـ **حضور نفسها لدى نفسها:** فالنّفس الناطقة خبيرة بذاتها غير غافلة عنها وعالمة بأفعالها وأفكارها وأعمالها.

٥ ـ **الإرادة:** حال كونها ملتفتةً إليها عالمةً بها ـ والإرادة شوقٌ شديد محرِّك للأعصاب نحو المراد، ولها المبادىء الثلاثة: تصوُّر المراد وغايته. ثم التَّصديق بغايته، ثم حصول الشَّوق نحو تحصيل المراد، وشدَّة الشّوق وهي الإرادة في مرحلة رابعة.

تجرُّد النّفس الناطقة

والنَّفس الناطقة مجرَّدة، وليست بمادِّية جسمانيَّة حالَّة في البدن. بل لها نوع تعلُّق بالبدن يسمَّى في عرفهم بالتعلُّق التدبيري... ويدلّ على تجرُّدها.

١ ـ **تجرّد الخيال:** فهو دالٌّ على تجرُّد النَّفس. لأنَّ الخيال من قوى النَّفس وأفعالها. ويستحيل فاعليَّة الماديِّ للمجرَّد، واشتراط السِّنخيَّة بين العلَّة والمعلول قاضٍ بذلك. ولأنَّ المادة وما يحلُّ فيها، أضعف وجوداً من المجرَّد، فيستحيل علّية الضَّعيف للقوي، فالعلَّة التي تعطي الوجود يجب أن تكون أقوى وجوداً من المعلول.

ثم إنَّ النَّفس الناطقة بحسب الوجود أشرف وأكمل من النَّفس الحيوانيَّـة - كما مر - ولهذه نوع تجرُّد كما مرَّ فالنَّفس الناطقة أولى بالتجرُّد أولويَّة قطعية.

٢ - من خصائِص الجوهر المادِّي أنَّه إذا أُزيل عنه وصفٌ فهو لا يستطيع إعادته فانظر إلى الماء فإنّه لا يقدر على تسخين نفسه بعد أن برد. وإلى الحجر فإنَّه لا يقدر على إعادة صلابته بعد إزالتها وهكذا الحال في جميع الجواهر الحالَّة في المادَّة. فإنَّها غير قادرة على مثل ذلك إلاَّ بإعانةٍ من الغير.

ولكن النَّفس الناطقة قادرة على إعادة ما أُزيل عنها. فهي ليست بجوهر حالَّة في المادَّة. إنّها قادرة على إعادة ما نَسِيَتْه من العلوم وتذكرها بعد زوالها. فقد تزول صورة علميَّة عن ذاكرتها وهي خزانة العلوم ولكنها تسترجعها من غير استئناف تعلُّم وتذكير.

٣ - ومن البديهي أنَّ الصُّور المنقوشة على الأجسام متزاحمة، وأنَّ كلَّ جسم لا يقبل إلاَّ صورة واحدة. وقبوله لصورة ثانية لا يمكن إلاَّ بانمحاء الصورة الأولى.

ومن الواضح أنَّ النَّفس ليست من هذا القبيل فليست بجسم. فالصُّور والنقوش الواردة على النَّفس غير متزاحمة والثانية منها ليست بماحية للأولى في كثير من الأحوال، ولا الأولى مانعة عن حصول الثانية لها.

٤ - هناك تضادٌ واقع بين النَّفس والبدن في الصِّفات والأحوال وذلك خير شاهد. إنَّ البدن يتقوَّى بالغذاء والأكل دون النَّفس. وإنَّ النَّفس تتقوَّى بالجوع والمكافحة دون البدن وإنَّ التفكير يقوِّي النَّفس ولكنَّه يوجب ضعف البدن وهزاله. فهما حقيقتان متضادَّتان فالبدن مادِّي والنفس مجرَّدة.

٥ - إنَّ قبول الجسم بما يحلُّ فيه محدود. وقبول النَّفس بما يحلُّ فيها لا محدود. فكلَّما ازداد علم عالم فهو قابلِ لأن يزيد علمه. فقبول النَّفس يغاير قبول الجسم فهما متغايران.

العقلان: النّظري والعملي

وهما من ميزات الإنسان، ومن خواصِّ النَّفس النَّاطقة. فهما جناحا الإنسان ليطير بهما إلى الرُّقي العلمي والعملي. وإلى أهدافه القريبة والبعيدة، المحسوسة وغير المحسوسة.

والعقل النَّظري للنَّفس النَّاطقة بمنزلة المشاعر الظَّاهرة والباطنة للنَّفس الحيوانيَّة. كما أنَّ العقل العملي لها بمنزلة القوَّتين الطبيعيتين المحركتين: الشَّهوة والغضب. لأنّ النَّفس الناطقة ذات وجهين: وجه إلى العالم الأعلَى والكون الأرقى (وذاك عالم الإفاضة والإشراق) ليستفيض من النَّفس. وتكتسب منه العلوم والمعارِف، وكذلك وجه النَّفس الأشرف. ووجه إلى نفسها وأفعالها. فتعلم به ما تصنع، وبه تحصل المعرفة بأقرب طريق للسلوك إلى الهدف. وذلك وجه النَّفس الأخسّ.

فالعقل النَّظري راجع إلى الوجه الأعلى. والعقل العملي راجع إلى الوجه الأسفل. ثم إنَّ العقلَين يشتركان في الإدراك ويختلفان في المدرك. فالمدرك للعقل النَّظري علوم قلبيَّة ومفاهيم عقليَّة كالعلم بوجود علَّة للمعلول، ونوعيَّة تلك العلَّة وصفاتها وميزاتها. وللعقل العملي صلة مباشرة مع الأفعال البشريَّة. فهو الذي يوجِّه البشر إلى ما هو الواجب. تجاه مثله، كما يرشد إلى الحسنات كي يعمل بها. ويزجر عن السّيئات كي يبتعد عنها. وإنَّه المرجع في العلوم العملية كالأخلاق، والفقه والحقوق والعلوم الطبيعيَّة، وكل ما له صلة بالعمل.

ويسترشد العقل العملي من العقل النظري. مثلاً: يحكم الأوّل بوجوب القيام بكلٍّ فعل حسن. وبوجوب الابتعاد عن كلٍّ قبيح. وذلك من قبيل القاعدة للبناء. ثم العقل العملي يميِّز الحسن عن القبيح، ويشير إلى ما يجب الإتيان به وما يجب الابتعاد عنه. فإدراك القوَّة النظريَّة مفاهيم كلِّية إيديولوجية وهي من قبيل الكبرى وإدراك القوَّة العمليَّة الفحص عن مصاديق تلك الكلِّية. وتفسير الكون ورؤيته ومشاهدة الحقائق الراهنة الكائنة في هذا العالم، وذلك بمنزلة الصّغرى لتلك الكبرى.

درجات العقلين

إنّما يتحقق الكمال العلمي والعملي للنَّفس الناطقة بصعود الإنسان، جميع مراقي العقلين ودرجاتها. فإنَّ لكلٍّ منهما درجات أربع ذكروها في كتبهم:

فالدّرجة الأولى للعقل النّظري، وهي بداية المراتب أو مرتبة قبل المراتب، فهي مرتبة قابليَّة القابليَّة، واستعداد الاستعداد. وهذه خاصَّة للنَّوع الإنساني لا يشترك فيها غيره. والمقصود منها أنَّ للنّفس قوة للتقدُّم نحو اكتساب العلوم والمعارف.

فانظر إلى الرضيع إذ تحصل له في المستقبل قابليّة لاكتساب العلم وهي غير حاصلة له بالفعل وإنَّ الحاصل له بالفعل هو قابليّته لأن تحصل له تلك القوَّة في المستقبل وتسمَّى هذه المرتبة عندهم بالعقل الهيولاني كما مرَّ وتسمَّى بالعقل بالقوَّة.

الدّرجة الثانية، وهي مرتبة حصول القابليَّة وفعليَّتها فهي أرقى من الأولى بدرجة، فهي الاستعداد الحاصل للطِّفل عند صيرورته جاهزاً لاكتساب العلوم وتحصيل المعارف وقد حصل للطِّفل في هذه المرتبة صفة وجوديَّة كان فاقداً لها في عهد الرضاعة حال كونه قابلاً لها وتلك الصِّفة

بالنسبة إلى الماضي أمر بالفعل وبالنسبة إلى ما يقبلها في المستقبل أمر بالقوّة وتسمَّى هذه المرتبة: العقل بالملكة.

الدّرجة الثالثة: هي المرتبة الَّتي حصل للنَّفس مقدار من العلم ولكنَّها غير ملتفتة إليه، ولم تذكره بالفعل. فلها قوّة إحضاره إذا أرادت. وإن كانت غير مستعملة لتلك القوَّة فعلاً. وتسمَّى هذه المرتبة بالعقل بالفعل. فالدرجة الأولى غيبوبة صرف. والثانية والثالثة غيبة وحضور.

الدّرجة الرّابعة: وهي مرتبة الفعليّة المحضة. وليست فيها أقل قوّة. وذلك من أجل تبدُّلها إلى الفعليَّة. وهي مرتبة الحضور. والتذكُّر الفعلي ومقام العمل بالمعرفة. وتسمَّى بالعقل المستفاد.

وكلّ مرتبة متأخِّرة من هذه المراتب، أشرف ممَّا قبلها، وأخسُّ ممَّا بعدَها. فأشرف المراتب هي الأخيرة. وهي فعليَّة محضة وكمالٌ صرف، وأخسُّ المراتب هي الأولى، وهي قوة صرفة ونقص خالص ليس فيها حظّ من الوجود إلاَّ القابليَّة. وأمَّا بقيّة المراتب فهي قوّة مشوبة بالفعل، ونقص مختلط بالكمال، ووجود مجتمع مع العدم.

واعلم أنَّ الدَّرجات الأربع متحقِّقة بالنسبة إلى كلِّ علمٍ وفنٍّ ومعرفةٍ بدائيةً كانت المعرفة أم نهائيَّة، كليّة كانت العلوم أو جزئيَّة، مطلوبة لنفسها أو مطلوبة لغيرها.

وللعقل العملي درجات أربع نشير إلى الأخلاقيَّة منها:

الأولى: مرتبة التنزيه من الذُّنوب والآثام وهي مرتبة حسن الظَّاهر ولها دور في فعل الواجب وترك المحرَّم.

الثانية: مرتبة تهذيب الباطن من سوء الأخلاق كالعصبيَّة والحسد والحرص وغيرها وتسمَّى بالتخلية.

الثالثة: مرتبة التزيُّن بالفواضل والوصول إلى مكاشفات صادقة وتسمَّى بالتحلية.

الرابعة: مرتبة الفناء، وهي مرتبة السلوِّ عن النفس.

وبالوصول إلى الدّرجة الرابعة من العقلَين النظري والعملي يحصل للسالك الكمال الإنساني في العلم والعمل.

النَّفس كلٌّ القوى

إنَّ النَّفس على الإطلاق سواء كانت نباتيَّة أو حيوانيَّة أو ناطقة، هي بعينها قوية. فالنفس النباتيَّة، هي الغاذية، وهي النامية، وهي المولِّدة وإن كانت القوى الثلاث من أفعالها. ومثلها النَّفس الحيوانيَّة، فهي الحسَّاسة والمتخيلة. والمتحرِّكة بإرادتها، وبغضبها وشهوتها.

كما أنّ النَّفس الناطقة، هي المدركة للكلِّيات، وهي المفكرة، وهي المتصرّفة وغير ذلك ممَّا مرَّ ذكره فالنَّفس هي الأصل المحفوظ، في جميع تلك القوى. ولا قوام لها إلاَّ بالنَّفس. ولا استقلال للقوى تجاه النَّفس كما لا استقلال لها في أنفسها. وهذا المعنى أمر بديهي يلمسه كل واحد، ويجد أنَّ باصرته ليس لها استقلال في الإبصار. وأنَّ إدراكها للمبصرات، هو إدراكه وليست الباصرة مدركة أوّلاً لتقدِّم ما أدركته إلى النفس ثانياً، بل المدرك والباصر هو نفسه. وكذلك الحال بالنسبة إلى جميع القوى الحاصلة للإنسان. وإليك الحجة على ذلك:

إنّنا نحكم بكلٍّ واحد من مدركاتنا على الآخر فنقول: إنَّ له اللَّون الأحمر، له الطَّعم الخاصُّ وله تلك الرائحة. فالمدرك لكلٍّ من الأمور الثلاثة حقيقة واحدة.

وكذا نحكم على الأمور المتخيَّلة وعلى المعاني المتوهَّمة والمعقولة. بكلّ ما نحبّ ومن الواضح أنّ الحاكم على موضوع بحكم، يجب أن يكون المحكوم والمحكوم عليه حاضرين لديه. ويستحيل صدوَر حكم من أحد عند حضور المحكوم عند الثاني وحضور المحكوم عليه عند الثالث. لأنَّ الصِّلة بين طرفي الحكم هي الحضور عند الحاكم، وإلاَّ لم يصدر حكم ولا يوجد حاكم.

وذلك شاهد على حضورهما عند الحاكم وعلى وحدة الحاكم بوحدة شخصيَّته وإنَّ البصير هو هو النَّفس كما أنَّ الذَّائق هو هي. وأنَّ القوى ليس بغيرها وإنَّما هي آلاتها.

وهذا المعنى يـرشـدنـا إلى أنَّ النَّفس حقيقـة واحـدة ذات درجـات ومراتب، وأنها في كلِّ مرتبة، عين تلك المرتبة، دون أن يكون لها تنزُّلّ من المرتبة العليا. حال كونها عين المرتبة السُّفلى. فالنَّفس الإنسانية في مرتبة التغذية والتنمية والتوليد نفس نباتية، وفي مرتبة إصدار الأفعال الحيوانيَّة. نفس حيوانيَّة. وإنَّ حقيقتها محفوظة في مرتبة ذاتها، لا تتجافـى عنها فهي عند كونها غاذية، بصيرة وعند كونها سامعة متخيِّلة وعند كونها خازنة للصُّور في خزانتها مُدركة للمعاني الكلِّية ولا يشغلها شأن عن شأن ولا يمنعها واجب عن واجب.

حدوثُ النَّفس وقِدَمُها

اختلفوا في حدوث النَّفس وقِدَمها بالزَّمان. فهل هي قديمة زماناً وسابقة على حدوث البدن؟ أم هي حادثة عند حدوث البدن؟ فقال أفلاطون: إنَّ النَّفس قديمة بحسب الزَّمان، ووجودها سابق على الزَّمـان وعلى البدن الذي تتعلَّق به. وعلى هذا المذهب كانت النَّفس روحانيَّة الحدوث.

وقال فيلسوف الإسلام صدرا: إنَّ النَّفس حادثة بحدوث البدن وإنَّها جسمانية الحدوث.

وقال: إنَّ النَّفس في بداية حدوثها كانت حالّة في الجسد نظير الطبائع الحالّة في الأجسام، ثم بدأت بالصعود والاستكمال وسارت في مدارج الكمال إلى أن زال عنها الحلول والجسمانية وتنزّهت عنه وبقي لها التعلُّق بالبدن، ثم تتحرّك بالحركة الجوهريَّة وتستكمل بعد ذلك وتتصاعد إلى مراتب الكمال حتى تصير مجرَّدة عن التعلُّق أيضاً، وعن الادراك بالآلة والفعل بالآلة، وذلك المراد من قوله: روحانية البقاء وإنَّها جسمانية الحدوث...

والتحقيق أنَّ ما ذهب إليه أفلاطون لا يجتمع مع اتفاقهم على أنَّ النَّفس حقيقة تعلقية وأنَّه من المستحيل وجود نفس غير متعلِّقةٍ بالبدن ما دام كونها نفساً.

فلو كانت النفس موجوداً قبل حدوث البدن لزم وجودها من دون تعلُّق وذلك مستحيل بالنسبة إلى حقيقة تعلقية. فهل يوجد مضاف من دون مضاف إليه؟!

ثم إنّ تعلُّقها بالبدن بعدما كانت مجردة عن التعلُّق مستلزم لانتفاء حقيقة وحدوث حقيقة ثانية فليست بقديمة زماناً. وإنَّ القول بقدمها مستلزم للقول بحدوثها.

التناسخ

هل التناسخ مستحيل أم ممكن؟ وهل هو واقع في صورة إمكانه أم لا؟

إنَّهم يقصدون في عرفهم من التناسخ، تعلُّق نفس الإنسان بعد الموت

ببدن مولود جديد مثله فهو النسخ.

ومن التماسخ تعلّق نفسه بعد موته ببدن حيوان فهو المسخ.

ومن التفاسخ صيرورة النَّفس الانسانية نباتاً بعد موت الإنسان. فهو الفسخ.

ومن التراسخ صيرورتها جماداً بعد بوار البدن الإنساني. فهو الرسخ.

والقائل بالتناسخ، يدّعي أنَّ النسخ واقع في النّفوس المتوسِّطة والناقصة. ليحصل له الكمال بذلك. ولكنَّ النّفوس الكُمَّل، لا تناسخ لها. فقد حكي عن يوزاسف التناسخي: أنَّ النفوس الكاملة للسعداء بعد المفارقة عن أبدانها تتَّصل بالملأ الأعلى، وتنال من السَّعادة ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر. وأمّا غير الكاملين، كالمتوسِّطين والنَّاقصين في الغاية فتنتقل نفوسهم بعد موتهم إلى أبدان أخرى وأمَّا الأشقياء بجميع طبقاتهم فتنتقل نفوسهم بعد موتهم إلى ابدان الحيوان. فمن كان منهم يغلب عليه خُلق سوء وتمكَّنَ فيه تنتقل نفسهُ إلى بدن حيوان يناسب ذاك الخلق. كانتقال نفس الحريص إلى الخنزير، وانتقال نفس السارق إلى الفأرة وهكذا...

أقول إن كان المراد من انتقال بعد الموت صيرورة نفس الإنسان نفساً حيوانية أو نباتية، بأن كان تنزُّلاً نفسيّاً، فذلك ليس بتناسخ بل هو انعدام نفس وحدوث نفس مقامها. وإن كان المقصود بقاء النفس الإنسانية بعد بوار الجسد، وتعلُّقها ببدن حيوان ليكون تعذيباً نفسيّاً لها، وذلك بحاجة إلى البرهان وإن كان الشهود والعيان يشهد بعدم وقوع مثله في أفراد الإنسان فضلاً عن وقوعه في أفراد الحيوان، إذ لو كان النسخ واقعاً لزم أن يكون بعض المواليد يعرفون الناس والبلاد والأشياء. كما يجب أن يكون لهم نصيب من علم. وحظٌّ من عقل. وكان محدِّثاً عن

ذكريات من الماضي، فإنَّ أقلَّ فرد من البشر لا يخلو من خواطر وذكريات. فإن قالوا بزوال هذه الأمور عن النَّفس المتعلِّقة ببدن مولود جديد. يقال لهم يستحيل انفكاك الذَّاتي عن الذَّات. فإنَّ مثل تلك الأوصاف من لوازم النَّفس وصواحبها، فيجب أن تكون باقية ببقاء النَّفس. وها هنا سؤالان:

كيف كان حدوث نفوس أفراد الإنسان الأوليَّة الّتي لم تسبق لها أبدان؟ فلماذا لا يـكون حدوث نفوس بعض أفراد الإنسان الأخير مثله؟! وقانون حكم الأمثال حاكم بذلك أم كيف تميز النَّفس بين المولود الذي يجب أن تتعلَّق ببدنه عن الذي لا يجب؟ ثم إنَّ القائل بالحدوث الجسماني للنفس قال باستحالة التناسخ من أجل استلزامه تعلُّق نفسَين ببدن واحد. وذلك في حكم صيرورة الشيء الواحد شيئين.

ويمكن أن يقال إنَّ انتقال نفس من بدن إلى بدن ثانٍ مستلزم لتحقُّق النَّفس ولو آناً ما من دون البدن، وذلك مستحيل لاستحالة حقيقة تعلُّقية من دون وجود ما تعلَّق به فالتناسخ مستحيل.

وإذا ثبت استحالة النّسخ يتبيَّن استحالة المسخ والفسخ والرَّسخ بالبرهان وبالأولوية القطعية.

وأمّا ما أخبر بالقرآن من وقوع المسخ في بعض الأمم السالفة فليس من هذا الباب.

فإنَّه عبارة عن صيرورة إنسان حيّ قرداً أو خنزيراً.

وإنَّ المستحيل نعلُّق نفس إنسان ببدن ثان بعد بوار بدنه وموته.

ولعلّ من صار قرداً كان من أوّل حياته كذلك بأن كان في صورة إنسان فخلع عنه الثوب الإنساني وانكشفت الحقيقة..

عالم المثال

ومن أصناف المعقول، عالم المثال. وهو فوق عالم الأجسام ودون التجرُّد المحض.

والبرهان على وجوده:

١ - **الرّؤيا** وهي من الحقائق الكائنة غير قابلة للإنكار. قد أذعن لها جميع العقول البشريَّة، فهي أمر ملموس للكل. ولو كان هناك إنكار أو شكّ فإنّما هو في صحة إخبارها عن عالم اليقظة، وفي صلتها بهذا العالم.

والقاعدة الفرعيَّة حاكمة بوجود كلٍّ كا يُرى ويُسمع ويُلمس في النَّوم فهو موجود في ظرفه. فالكائن الرُّؤيائي من البديهيات، وهو من أصناف الموجود المثالي.

٢ - لا ريب في فاعليّة الموجود الرؤيائي وتأثيره في بعض النائمين في حال النوم وفي حال اليقظة. فأصناف من الرؤيا محبوبة، وأصناف منها مبغوضة، ومنها مؤلمة، ومنها مريحة. وقد تكون للرؤيا شركة في حلِّ المشاكل والمعضلات العلمية والمسائل الرياضيَّة. وكما يكون لها توجيه في حلِّ المشاكل الاجتماعية وإزالة المصاعب والمتاعب وقد يكشف بها بعض المجاهل ويزال بها السِّتر عن بعض الخفايا. وقانون العلية حاكم بوجود فاعل لهذه المفاعيل.

٣ - من البديهي أنَّ الإنسان إذا قرع سمعه اسم شيء لم يره، أو صفة شخص لم يلتق به، سواء أكان من الماضي أو من الحاضر أو من المستقبل، يصوِّر صورة لذلك المسموع في خزانة نفسه. كما أنَّ الفنانين يصوِّرون صور بساتين لا وجود لها في عالم الكون. وإن صُناع التماثيل يخلقون تمثالاً ليس له وجود في هذا العالم. ومن هذا الباب ما صنعته أيدي البشر أصناماً بصور مختلفة وأشكال عديدة في غابر الزمان وسالف الدَّهر، إذ لم

ير كائن بذاك الشكل وتلك الصُّورة في هذا العالم (كتمثال جلجاميش وتمثال توتم). ثم إنَّ تلك الصّور المنقوشة والتماثيل المصنوعة، بمنزلة الفروع لما في نفوس الفنَّانين والصُّناع من الصُّور فهي موجودة وإلاَّ لم يستطيعوا أن يخلقوا أمثالها.

ومن هذه البراهين يتبيَّن نحو وجود الموجود المثالي وإنّ عالم المثال عالم متوسِّط بين عالمي المقارنات للمادة والمفارقات عنها ولذا يسمَّى بعالم البرزخ.

وإليك بعض ميزات الموجود المثالي:

١ ـ لا زمان له. فالماضي والحاضر والمستقبل كلّها متحقِّقة معاً في عالم المثال. فإنَّ الأزمنة الثلاثة من صفات العالم المتغير وهو عالم المادَّة. ويكشف ذلك من عدم وجود الهيولى في عالم المثال.

٢ ـ لا ثقل للموجود المثالي، ولا يصير مجذوباً بقوة جاذبة من قوى عالم المادَّة.

٣ ـ للجسم المثالي مقدار فله الأبعاد الثلاثة، وله ألوان وأشكال وأوضاع. والخطَّان المثاليان يوصفان بالمساواة، والموازاة. والطُّول والقصر.

وبذلك يتبيَّن وجود جواهر جسميَّة في عالم المثال كما يتبيَّن منه وجود أعراض مثاليَّة كالكمِّ والكَيف والوضع والإضافة.

٤ ـ للموجود المثالي فاعلية في عالم الطبيعة نظير فاعلية العلم للأفعال الصَّادرة من الإنسان. فله مفاعيل في هذا العالم.

٥ ـ قد يكون موجود مثالي متأثراً من عالم الطبيعة فللعالم عليِّة لبعض الكائنات المثاليَّة، فإنّ كثيراً ممَّا نشاهده في عالم الرؤيا انعكاس من كائنات هذا العالم.

وأمَّا بيان حقيقة عالم المثال فالبحث عنها خارج عن دور الفلسفة وإنما هو من دور العلم. ذاك الّذي يبحث عن أحوال الموجود المثالي، وسيكون له دور.

واعلم أنَّ ما مرَّ من البراهين إنما يشهد بوجود عالم مثالي يرافق كلَّ واحد ويسمَّى بالمثال الجزئي. وهناك عالم المثال الكلّي المنفصل عن الإنسـان. وهو قائم بنفس العالم الكبير وإنَّه ممكن الوجود وليس بمستحيل. وقانون وحدة حكم الأمثال شاهد بوجوده.

ولكنَّ كثيراً من المشّائين يُنكرون وجود مثله. ولم أعثر على برهان لوجوده ولا لعدمه. وإذا ثبت إمكان عالم المثال الكلّي فهو موجود لوجود علّته. وهي النّفس الكلّية أو العقل الفعّال عند المشّاء أو بعض العقول المتكافئة العرضيَّة عند الإشراق وسيجيء البحث عنها.

وبناءً على القولين، فعالم المثال الكلّي أشرف وجوداً من عالم المثال الجزئي إذ شرفُ العلّة حاكم بشرفِ المعلول فإنَّ العلّة للمثال الجزئي هي النّفس ولكن العلّة للمثال الكلّي هي العقل أو النفس الكلّية وهي نفس عالم الكون.

عالم العقول

ومن أصناف اللاّمحسوس، العقل المجرَّد.

وهو موجودٌ مجرَّدٌ عـن المادَّة والهيـولى. وكـائـن منـزَّه عـن الزَّمـان والمقدار. ومفارق عن جميع لوازم المادَّة وحاجياتها، فهو غنيٌّ عنها أشرف الغنى وأفضل الممكنات وجوداً وأشرفها حقيقة.

ثم إنَّ العقول متعدِّدة. وإنَّ عالم العقول أشرف العوالم بلا كلام ويسمَّى بالجبروت. وكلُّ ماهيَّة عقليّة نوعها محصور في فرد واحد. ولا تكثر لها

من حيث الأفراد. لأنَّ الكثرة العارضة لكلِّ ماهيَّة، إمَّا ذاتيَّة أو عرضيَّة. ولا سبيل إلى الأوّل، إذ يلزم منه استحالة وجود مثل هذه الماهيَّة. فإنَّ الكثرة متكوِّنة من وحدات ويستحيل تحقُّق الكثرة من دون وحدة. والمفترض أنَّ الكثرة ذاتيَّـة لماهيَّـة العقـل. وتفكيـك الذّاتي عـن الذّاتِ مستحيل، إذن يستحيـل تحقُـق مـاهيَّـة واحـدة للعقـل مـن أجـل ذاك الانفكاك. فإذا استحالت الوحدة استحالت الكثرة وإن شئت قلت يستحيل صيرورة الكثرة ذاتية لكلِّ ماهيَّة بنفس البرهان.

ولا سبيل إلى الثاني، لأنَّ كلَّ عرضي معلَّل بمعنى افتقار المعروض في ما يعرضه إلى علّـة. إذ المفترض أنَّ نفس مـاهيَّـة المعـروض لم تكـن بعلّـة مقتضية لها.

فما هي تلك العلّة الموجبة لعروض الكثرة لماهيَّة العقل؟؟

والجواب أنَّ العلّة الموجبة لعروض الكثرة في كلِّ ماهيَّة هي المادَّة دون غيرها.

فكلُّ ماهيَّة متكثِّرة الأفراد فهي مادِّية، بلا كلام. وإنّها متكثِّرة بالجسم.

وتنعكِس هذه الكلِّية بعكس النقيض، أنَّ الماهيَّة الخالية عن المادة ليست بمتكثِّرة الأفراد. إذن كلُّ ما هو مجرَّد عن المادَّة والجسم فنوعه محصور في فردٍ واحد. مثلاً إذا كانت ماهيَّة الإنسان غنيَّة عن البدن بحيث كانت موجودة من دون جسد لم يكن الإنسان الموجود إلاَّ فرداً واحداً. فتعدُّد أفراد الإنسان إنما حدث من جانب احتياج ماهيَّة الإنسان إلى البدن لما عرفت أنَّ النفس حقيقة متعلِّقة ويستحيل وجود مثل هذه الحقيقة من دون ما تتعلَّق به وقس عليها جميع الأحياء الكونيَّة في العالم.

قال الفيلسوف نصير الدين الطوسي: أدلة وجود العقل مدخولة...

منها برهان إمكان الأشرف. وقد مرَّ في مباحث العلَّة والمعلول.

ولكنَّه لا يـفِ بإثبات العقول لكونها متباينة بحسب الماهيَّة على مذهبهم. والبرهان مركَّز على اتِّحاد الممكن الأشرف مع الممكن الأخس بحسب الماهيَّة فراجع.

ومنها قاعدة ـ الواحد ـ وهي أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلاَّ الواحد.

وتقريبها أنَّ العلَّة الأولى بسيط من جميع الجهات لا تتسرَّب إليه الكثرة، لا عقليَّة ولا خارجيَّة وهو كلُّ الكمال وكلُّه الكمال.

فيجب أن يكون الصَّادر منه أوَّلاً وجوداً بسيطاً له الكمال الوجودي بحدٍّ أعلى، سوى أنَّه وجود ظِلِّي إمكاني معلول متقوِّم بعلَّته، ولا وجود له بنفسه، فهو لا يخلو من النَّقص الذاتي ومن الحدِّ المعلولي الإمكاني، فله ماهيَّة، فهو مركب من الوجود والماهيَّة لأنَّ الماهيَّة حدٌّ للوجود الإمكاني.

إذن يكون الصادر الأوَّل عقلاً مجرّداً، وهو متأخِّر الوجود عن العلَّة الأولى فإنَّه صادر عنه ولكنَّه متقدِّم الوجود على جميع الممكنات فهو العلَّة الثانية لها.

تنبيه إنَّ الصادر الأوَّل أشرف وجوداً وأقدم حصولاً على كلِّ ممكن، وإنَّه العلَّة لِما دونه وواسطة في الايجاد. ولما كان مركَّباً من جهة كمال وهو الوجود، ومن جهة نقص وهو الماهيَّة، فالكثرة متسرِّبة إلى ذاته فيصحُّ صدور الكثير منه. وتزيد جهات الكثرة في كلِّ صدور من أجلِ تزايد الفقدان الناشيء من تضاعف الصُّدور. فالكثرة في الصَّادر الثاني وهو عقل أكثرُ من الصَّادر الثالث وهكذا. فكل تنزُّلٍ وجودي مصاحبٌ لزيادة جهة الكثرة.

ثم ما دام التنزُّل والصُّدور لم يبلغا حداً يمتنع صدور العقل، فالصَّادر

هو العقل وتترتب العقول صدوراً ونزولاً إلى حدٍّ لا يستطيع الصَّادر بواسطة ضعفه الوجودي من إصدار العقل. ويكون الصَّادر منه أخسَّ مرتبة وأنزلَ درجة من العقل وهو النَّفس لأنَّها من أجل ضعفها الوجودي بحاجة إلى البدن ولا يكفي في وجودها نفس فاعليَّة الفاعل. وبعدها يتنزّل الوجود حتَّى يصل إلى أسفل السافلين وهو الهيولى.

ثم اعلم أنَّ الفلاسفة المشَّائين ذهبوا إلى أنَّ عدد العقول عشرة، وأنّ كلَّ عقلٍ سابقٍ علّةٌ لعقلٍ لاحقٍ حتَّى ينتهي الأمر إلى العقل العاشر ويسمى بالعقل الفعَّال. قالوا وله العليِّة التامَّة لهذا العالم. وعلى هذا المذهب تكون سلسلة العقول طوليَّة محضة. وذهب الإشراقيون إلى أنَّ عدد العقول لم تنحصر بالعشرة. فقد صدر من العقل الأوّل عقلان. وصدر من كلِّ واحد منهما أكثر من عقلين بحسب حصول جهات الكثرة في العقل الذي له العلِّية.

وذلك من جهة تزايد جهة الكثرة في كلِّ صدور ومرتبة. وهكذا تصدر العقول في كلِّ صدور حتى يمتنع صدور العقل بسبب الضّعف الوجودي الحاصل للعقول الأخيرة وعلى هذا المذهب تكون للعقول سلسلتان: طوليَّة وعرضيَّة. ويقصد من الأولى ما كانت بين العقلين أو أكثر صلَة العلِّية والمعلوليَّة. ويقصد من الثانية ما لا تتحقَّق تلك الصلةُ بينهما.

حصول التكثّر

لمَّا اتفقوا على أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلاَّ الواحد، كما اتَّفقوا على أنَّ الصَّادر الأوَّل عقلٌ بسيط جامعٌ لجميع أصناف الكمال الإمكانيَّة، اختلفوا في كيفيَّة صدور الكثرة من الصَّادر الأوَّل. فذهب المشَّاءُ إلى أنَّ العقل الأوّل وإن كان بسيطاً من جميع الجهات، ولكن يتصوَّر فيه كثرة

اعتباريَّة، لكونه ممكناً فله وجود وماهيَّة.

وإنَّ لوجوده إضافتَين: إضافة إلى المبدأ، وبهذه الملاحظة يوصف بالوجوب الغيري. وإضافة إلى ماهيَّته وبهذه الملاحظة يوصف بالإمكان الذَّاتي.

كما أنَّ له تعقُّلاً لذاته وتعقُّلاً لمبدئه. وهو كمال له دون الأوَّل. وتلك جهات متكثِّرة ويجوز أن يصير مبدأ لفعل بكلِّ جهة من تلك الجهات.

وحيث كان وجوده أشرف الوجودات الممكنة، وأجلَّ من أن يصدر عنه ممكنٌ خسيسٌ كالطبائع الجسمية صدر عنه العقل الثاني وهو أشرف الممكنات بعده.

وهو بواسطة بعده عن المبدأ البسيط. ـ كيف وقد صدر عنه بواسطة ـ يكون جهات التكثُّر فيه أوفر. إذا القربُ إلى المبدأ قرب إلى الوحدة والبساطة. والبُعد عنه قربٌ إلى الكثرة والتركيب.

ولكن لمَّا كان له الشرف الوجودي، ولا يصدر منه إلاَّ العقل، صدر عنه العقل الثالث. والأمر كذلك فيصدر من كلِّ عقلٍ عقلٌ، وصارت جهات التكثُّر في الصَّادر أكثر من المصدر. إلى أن صدر العقل العاشر وهو أخسُّ العقول وجوداً وأوفرهم كثرة في ذاته. فيصلح ليصير مبدأ فاعلياً للعالم الطبيعي المادّي، ويفوّض إليه كد حذائيّة عالم العناصر...

أقول لم أعثر على برهان لهم في حصر العقول بالعشرة. فكأنَّهم طبَّقوها على الأفلاك التِّسعة ليصدر من كلِّ عقل فلكٌ وعقلٌ سوى العقل العاشر. من أجل أنَّ لكل عقل جهتي كمالٍ ونقصٍ، وصدور العقل من جانب كماله وصدور الفلك من جانب نقصه.

وهذه نظريَّة يفتقر إثباتها إلى البرهان ويرد عليه أن صدور جسم الفلك

الأطلس من العقل الأوّل مستحيل، إذ الجسم ولو كان أثيريّاً يستحيل صدوره من أشرف الممكنات المجرّدة. وكذا صدور نفسه عن مستحيل، لأنّ النفس حقيقة تعلّقيّه يتوقف وجودها على وجود ما تتعلّق به وهو جسم الفلكَ.

نظريّة الإشراقيين:

وذهب الشيخ الإشراقي إلى أنَّ كلَّ جهة من الجهات المتكثِّرة المتصورة في الصّادر الأوّل صارت مبدأ لعقل. إذن صدر من العقل الأوّل أكثر من عقل واحد. وكذلك الحال في كلِّ عقل. فيتكثَّر عدد العقول كلما يتنزَّل الوجود بالصُّدور حتّى ينتهي إلى حدٍّ لم يتمكَّن المصدر من إصدار عقلٍ من أجل بُعده عن المبدأ وضعفه الوجودي. وعلى هذه النظريَّة يتكثَّر عدد العقول. ويزيد على العشرة والعشرات والمئات. وقال إنَّ كلَّ واحد من العقول الَّتي يعجز عن إصدار عقل يكون مبدأ لنوع من الأنواع الكائنة في العالم الطبيعي فعددُها يتبع أعداد تلك العقول . . .

واختاره الفيلسوف الأكبر صدر الدين الشيرازي قدَّس الله سرَّه.

نظريَّتنا: الذي يجدر بالقول في كيفيَّة حصول الكثرة في العالم. مراعىً فيه اشتراط السِّنخيَّة بين العلَّة والمعلول، من دون لزوم انثلامٍ لقاعدة ـ الواحد ـ ولا استلزام تركُّب في العلَّة الأولى.

إنَّه لما كانت العلّة الأولى بسيطاً من جميع الجهات، وهو كلُّ الكمال، وكلُّه الكمال. فهو كلُّ العلم، وكلُّ الإرادة، وكلُّ الحكمة، وكلُّ القدرة وغيرها، فكما يستطيع إصدار موجود هو كلُّ الكمال يتميّز من علّته بالإمكان والحاجة، فكذلك يستطيع إصدار كمالٍ وحدَه متميِّزاً عن كمال آخر وإلاّ لزم العجز عليه المستحيل في حقِّه.

فكما يصح أن يصدر عنه العقل الأوّل الحاوي لجميع أصناف الكمال،

يصح أن يصدر عنه عقول تفصيليَّة كلٌّ منها صنف من الكمال ويكون كلُّ عقل متميِّزاً عن الآخر بحسب وجوده الّذي يخص به، ولا يضرُّ ذلك ببساطة العلَّة. فهو كلُّ الكمال بوجود إجمالي وجوبي، وإنَّ الصَّادر منه كل الكمال بوجود تفصيلي إمكاني، ولا ينافي ذلك لقاعدة ـ الواحد ـ إذ لم يصدر عن الواحد إلاَّ الواحد، ومن كلِّ الكمال إلاَّ كلُّ الكمال. وإنَّ صدور الكثرة بهذا المعنى هو عين صدور الوحدة.

وإذا كان كلُّ واحد من تلك العقول التفصيليَّة العرضيَّة فرداً كاملاً عقلانياً لنوع من أنواع العالم الطبيعي فيجوز أن يقال إنَّه مبدأ فاعليٌّ لذلك النوع. وعلى هذه النظريَّة أمكن القول بجواز صدور ناقص من صنف من الكمال بلا واسطة عن العلَّة الأولى بإرادته حال كونه متميِّزاً عن غيره.

ربُّ النَّوع

ومن أصناف المعقول، ربُّ النوع. ذهب إلى وجوده أفلاطون وشيخ الإشراق وقسمٌ من فلاسفة المسلمين. فهم يقولون إنَّ لكلِّ نوع من أنواع هذا العالم علَّة تامَّة لبقيّة أفراد ذلك النّوع وتلك العلَّة متحدة الماهيَّة مع تلك الأفراد. وأمَّا المشَّاء فهم ينكرون أرباب الأنواع ويقولون بأنَّ العلَّة لِكُلِّها هو العقل العاشر.

والمقصود من ربِّ النَّوع أنَّه فرد من النَّوع مجرَّد عن المادَّة والمقدار ومتحد الماهيَّة مع أفراد النوع المتحققة في الخارج سواء أكان نباتياً أو حيوانياً أو إنسانياً. فهو ليس بجسم ولا جسماني حالٌّ في الجسم غير مفتقر إلى محلٍّ ولا إلى مكان ولا زمان كما لا يفتقر وجوده إلى قابِل ولا موضوع ولا معدّ فإن كل ذلك من خصائص الموجود المادّي. وهو منزه عن المادَّة ولوازمها وحاجياتها. ولكنَّه يختصُّ بأنواع الجوهر.

وهم يصفون ربَّ النوع بالكلّي، بمعنى المحيط والوسيع والقاهر فله سعة وجودية لأنه محيط بجميع أفراد نوعه ويفيض عليهم. وهو واحد في كلِّ نوع لا تعدُّد فيه. إذِ التعدُّد إنما يحصل لأفراد الماهيَّة من أجل عروض المادَّة فهي الّتي تجعل النوع متكثِّر الأفراد، وتجعل فردها مفتقراً إلى قابل ومعدّ وغيرهما ولا مادة لربِّ النَّوع.

ثم إنَّ ربَّ النَّوع واجد لجميع أصناف الكمال الذي يمكن أن يحصل لأيِّ فردٍ من أفراد نوعه تلك الأصناف المبثوثة فيها. فهو في وحدته كل تلك وإنَّه المصدر لكلّ كمال في ذلك النوع. فكلُّ ما يحصل لكلّ فرد في الحاضر أو في الماضي أو في المستقبل فهو المصدر له. وإنَّه الرائد والمرشد والموجِّه، ويسترشد منه كلُّ فرد من النَّوع وإن كان ذلك الفرد غير شاعر بذلك.

ثم إنَّ ربَّ النوع النباتي أشرف من النُّفوس النباتية، وإنَّ ربَّ النوع الحيواني أشرف من النفوس الحيوانية، وكذا الإنساني أشرف من النُّفوس الناطقة.

لانَّ النَّفس، أيَّة نفس كانت تفتقر في أفعالها وإدراكاتها إلى آلات جسمانيَّة.

فهو مثال لما فوقه من العالم الأعلى ولكنه مثل لما دونه من العالم الأدنى.

ولا يحتاج ربُّ النوع إلى بدنٍ وآلةٍ في أفعاله وإدراكه. يرى من دون بصرٍ ويسمع من دون سَمْعٍ ويعقل من دون جارحة ويوجّه من دون لسان فربُّ نوع النحل موجّه له في صُنع الأشكال المسدَّسة وربّ العناكب موجّهٌ لها في صُنع المثلّثات ونسجها، وفي غيرهما من أصناف الحيوان وأفعال غرائزه يكون الموجّه ربّ ذلك النوع.

وإنَّ في قولنا يختص بأنواع الجوهر، إشارة إلى عدم وجود ربّ

لأنواع العَرض، إذ لا وجود للعَرض مستقلاً. فوجود فرد من العرض تبعٌ لوجود فردٍ من الجوهر فلذا قالوا:

لا ربَّ نوع للأعراض في عالم الإبداع المفارق للمادَّة.

كما أنَّه يشير إلى عدم وجود ربٍّ لأنواع الإضافة والنسبة فإنها اعتبارية ولا فرد لها في الخارج حقيقياً فليس لأيٍّ إضافة أو نسبة ربُّ نوع.

وقد تبيَّن عدم وجود ربٍّ نوع لأصناف الجماد. ولعلَّه من أجل فَقْدِ توليد المثْل في كلِّ فرد من أفراده فلا يحتاج إلى مرشد وموجِّه.

أو من أجل فقدان السِّنخِية بين الموجود العقلي والموجود الجمادي.

وأمّا البرهان على وجوده فهو إمكان الأشرف وتقريبه:

أنّ وجود فرد من نوع في الخارج شاهدٌ بأنَّ تلك الماهيَّة ممكنة الوجود، وليست بمستحيلة. فالفرد المجرَّد لتلك الماهيَّة ممكن الوجود بالأولويَّة القطعية.

ثم إنّ الإمكان الذاتي للفرد المجرَّد ملازم لوجوده بالفعل إذ لا يفتقر في وجوده إلى سوى علَّة فاعلية تامَّة موجودة. وفعليَّة العلَّة مستلزمة لفعليَّة المعلول.

الممكن والواجب

الموجود ممكن وواجب. فالإمكان والوجوب من أحوال الموجود.

إذا جاز زوال صفة عن موصوف كالحرارة عن الماء، وكالملوحة عن الخبز، وكالكتابة عن الإنسان فتلك الصِّفة ممكنةٌ لذلك الموصوف. وإن لم يَجُزْ زوالُها عنه كالحرارة عن النّار، وكالملوحة عن الملح وكالإنسانيَّة عن الإنسان فتلك الصِّفة واجبةٌ لذلك الموصوف.

فالوجوب في لسان الفلسفة هو الضَّرورة في لسان المنطق. والإمكان هو اللاَّضرورة.

ولكن الوجوب في عرفهم يُطلق كثيراً على ما يُنسب إلى الوجود.

فإذا جاز انفكاك الوجود عن موجود فهو ممكن الوجود.

وإذا لم يَجُز زوال الوجود عن موجود فهو واجب الوجود.

وإذا جاز زوال العدم عن معدوم فهو ممكن العدم.

وإذا لم يَجُز زواله عنه فهو واجب العدم ويقال له الممتنع، وإنَّه المستحيل.

فالموجود الممكن ما لا يكون له الوجود ضرورياً. والمعدوم الممكن ما لا يكون له العدم ضرورياً.

والممكن من الجانبين ما لا يكون له الوجود، ولا له العدم ضرورياً.

والواجب ما يكون له الوجود ضرورياً والممتنع ما يكون له العدم ضرورياً.

فالوجوب هو ضرورة الوجود، والامتناع ضرورة العدم، والإمكان لا ضرورة الطَّرفين.

وتتشكّل منها قضيّة منفصلة حقيقيَّة ويقال:

كلّ مفهوم إذا نسب إلى الوجود فهو إمَّا واجب وإمَّا ممكن، وإمَّا ممتنع.

إذِ الحكم فيها دائر بين النَّفي والإثبات فيقال:

كلّ مفهوم إمَّا يكون له الوجود ضرورياً أو لا.

وعلى الثاني إمّا يكون له العدم ضرورياً أو لا.

والأوَّل هو الواجب، والثاني هو الممتنع، والثالث هو الممكن الموصوف بلا ضرورتَين.

وبذلك تبيَّن جواز عراء الممكن عن الوجود وعن العدم. كما تبيَّن عدم اقتضـاء ذاته الوجودَ والعدم إذ لو كان ذاته مقتضياً لأحدهما لاستحال انفاكه عن ذاته، ولَخرجَ عن حيطة الإمكان، ودخل امَّا في ساحة الوجود أو في مفازة العدم.

وتبلور بذلك أنَّ عروض الوجود للممكن إنَّما يكون بسبب علَّة، كما أنَّ عروض العدم له بسبب عدم وجود العلَّة.

وظهر استحالةُ خلوِّ الواجب عن الوجود. واستحالة خلوِّ الممتنع عن العدم.

وإنّ الّذي يصلح ليكون موجوداً ومعدوماً، هو الممكن دون سواه.

الضرورة والإمكان

وممَّا يجدر بالتنبيه عليه أنَّ الضَّرورة عند المناطقة تنقسم إلى أربعة أقسام:

الذاتيَّة، والوصفيَّة، والوقتيَّة، والشرطيَّة.

ويعتبر وجود الموضوع في القضايا التي تكون موصوفة بإحداها.

ويقصدون من الضرورة الذاتيَّة، ضرورة ثبوت محمول القضيَّة لموضوعها ما دامت ذات الموضوع موجودة. وإن شئت قلت: إذا كان المحمول ضروريَّ الثبوت لذات الموضوع مع الوجود لا بالوجود تسمَّى القضيَّة عندهم بالضروريَّة المطلقة.

ومثالها ثبوتُ الشيء لنفسه، وثبوتُ الجزء للكلِّ. وثبوت الخاصَّة للنوع والكلِّي للفرد. فكلّ واحدة من هذه المحمولات ضروريَّة لذوات موضوعاتها ما دامت موجودة فلولا وجودها لم يكن هناك محمول. ولا ضرورة للقاعدة الفرعيَّة.

وأمَّا الضرورة الوصفيَّة فهي عبارة عن ضرورة ثبوت المحمول للموضوع حال اتِّصاف الموضوع بوصف، وذلك من أجل كون المحمول ضرورياً لذلك الوصف.

مثاله: ثبوت الحركة للإنسان حال المشي، وفتح العينين له حال النَّظر.

وتسمّى القضيَّة المتشكِّلة منها بالمشروطة.

والضرورة الوقتيَّة عبارة عن ضرورة ثبوت المحمول للموضوع في وقت خاصّ، كثبوت الانخساف للقمر، وقت حيلولة الأرض بينه وبين الشمس، وتسمّى القضية بالوقتيَّة.

وأرجع الفيلسوف الكبير شيخ الإشراق جميع أصناف القضايا إلى الضَّرورة الشرطيَّة. والمقصود منها ضرورة ثبوت المحمول للموضوع عندما كان الموضوع متَّصفاً بالمحمول. وتسمَّى القضيَّة المتشكِّلة منها بالضَّرورة بشرط المحمول.

ولما كان الإمكان واقفاً تجاه الضَّرورة، فكلٌّ من الضَّرورات الأربع يقابلها إمكان فالإمكان على هذا المصطلح أربعة أقسام:

إمكان ذاتي، وإمكان وصفي، وإمكان وقتي، وإمكان شرطي.

وأضاف الفلاسفة قسماً خامساً على أقسام الضَّرورة وسمَّوها بالضَّرورة الأزليَّة.

ويقصدون منها. ما كان المحمول ضرورياً للموضوع من دون اعتبار أيّ قيد وشرط حتَّى الوجود.

كثُبوت مفهوم الوجود لحقيقة الوجود البحت التَّي لا يشوبها عدم ولا ماهيَّة.

فإنَّ ثبوت الوجود لتلك الحقيقة أزليّ ومن دون اعتبار أيّ قيدٍ وشرط.

ومن هذا الباب ثبوت العدم للممتنع فإنَّه بالضرورة الأزليَّة.

ثم اعلم أنَّ الإمكان في العرف العام، يقابل الامتناع والاستحالة، فهو عندهم ما ليس بمستحيل ويتناول الموجود الَّذي هو ضروريٌّ الوجود إذ ليس بممتنع الوجود، ويسمَّى بالإمكان العامِّ. ولكن يُقصد من الإمكان في عرف الفلسفة مساواة النسبة إلى الوجود والعدم. ويسمَّى بالإمكان الخاصّ. فالممكن بالإمكان الخاصِّ ما لا يكون ممتنع الوجود ولا واجبَ الوجود. وهو أخصُّ مفهوماً ومصداقاً من الأوَّل.

وأشار شيخ الفلاسفة ابن سينا في منطق كتاب الإشارات إلى معنى ثالث للإمكان قال: وكأنه أخصّ من الوجهين المذكورَين وهو أن يكون الحكم غير ضروريٍّ البتَّة، لا في وقت كالخسوف، ولا في حال كالتغيُّر للمتحرِّك، بل يكون كالكتابة للإنسان،...

أقول: وهذا الإمكان عبارة عن اللاَّضرورات الثلاث: الذَاتيَّة، والوصفيَّة، والوقتيَّة.

فإن الكتابة ليست ضروريَّة لذات الإنسان ولا له عند اتِّصافه بوصف، ولا في وقت خاصّ. ثم إنَّ هناك إمكاناً عندهم بمعنى رابع يسمُّونه بالإمكان الاستقبالي. والمقصود منه سلب الضَّرورات جميعاً حتَّى الضَّرورة بشرط المحمول.

ويُفترض ذلك في الأوصاف المستقبلة للشيء فإنَّها ممكنة الثبوت له بإمكان استقبالي إذِ الأحوال المستقبلة لم يتعيَّن فيها إيجابٌ ولا سلبٌ. فالضَّرورة مسلوبة عنها إيجاباً وسلباً. وإنّما اعتبروا هذا الامكان، من جهة أنَّ سائر أصناف الإمكان ملحوظة باعتبار الحاضر أو الماضي. وفي الحقيقة إن فيها قد خرج الموضوع الموصوف بالمحمول من حاق الوسط إلى أحد الجانبين: الثبوت والاتِّصاف، أو السلب واللّا اتِّصاف...

ولكنَّهم يقولون إنَّ ثبوت هذا المعنى للإمكان إنَّما يكون بنظر العامي البسيط الجاهل بقانون العليَّة بالنسبة إلى الأحداث المستقبلة، وأمَّا بحسب النَّظر الفلسفي الّذي يرى أنَّ قانون العليَّة سائد على الكون، فلا يتفاوت عنده الماضي والحاضر، والمستقبل، فإنه فرض على كلّ شيء بحسب ظرفه طبقاً لمبدأ العلّية، إمَّا الوجوب، وإمَّا الامتناع. فالمنجِّم يعرف ساعة الخسوف في المستقبل كما يعرفها في الماضي والحاضر وكما يكون الخسوف واجباً عنده في الزمانين أو ممتنعاً فكذلك هو واجب عنده في المستقبل أو ممتنع.

أقسام الواجب والممكن والممتنع

ينقسم كلٌّ من الواجب، والممكن، والممتنع إلى: بالذات، وبالغير، وبالقياس.

فالواجب بالذَّات، هو الغنيّ عن علَّة الوجود، إذ هو الواجد للوجود بحسب ذاته، فيستحيل أن يزول عن الوجود. وهو المراد عند إطلاق لفظ الواجب في عرفهم.

والواجب بالغير ما وجب وجوده بالغير وهو المحتاج إلى علَّة الوجود إذ هو فاقد له بحسب ذاته ويستحيل زوال الوجود عنه ما دامت علَّته موجودة، فالغير هو العلَّة.

والواجب بالقياس إلى الغير ما كان وجوده واجباً بالقياس إلى غيره، بمعنى أنَّ ذلك الغير يأبى عن الوجود إلاَّ وهو موجود. وذلك كالمتلازمَين في الوجود.

ويجتمع مع الواجب بالذَّات ومع الواجب بالغير.

وأمَّا الممكن بالذَّات فهو الفاقد للوجود وللعدم في مرتبة ذاته. فلا

يأبى عن كلٍّ واحد منهما ويصلح لأن يوصف بأيّهما. وذلك لأنَّ ذاته لا تقتضي الوجود لتأبى عن قبول العدم، ولا تقتضي العدم لتأبى عن قبول الوجود. فكأنَّ الممكن بالذّات واقع بين الوجود، والعدم، ووسط بينهما. ونسبته إلى كلٍّ منهما على حدٍّ سواء. وهو المراد عند الإطلاق.

فإذا صار الممكن بالذّات موجوداً بسبب وجود علّته يصير واجباً بالغير، وإذا صار معدوماً بسبب فقد العلّة يصير ممتنعاً بالغير.

ثم إنَّه لا موضوع للممكن بالغير ولا واقع له، لا في دار الوجود، ولا في مفازة العدم، بل هو مجرَّد افتراض.

والسرُّ في ذلك أنّه بحسب ذاته لو كان ممكناً فعروض الإمكان بالغير له لغوٌ وتحصيل للحاصل.

وإن كان بحسب ذاته واجباً أو ممتنعاً لاسْتَحال عروض الإمكان له. من أجل استلزامه الانقلاب وهو مستحيل، ومن أجل سلب الذّات عن الذّات وهو مستحيل.

ولأنّ إمكان الواجب أو الممتنع مستحيل ببرهان الخلف.

ولأنه قبل تحقق العلّة المفيضة للإمكان إن كان إمكانه حاصلاً فوجود العلّة وعدمها سواء، فلا عليّة للعلّة هذا خلف. وإن لم يكن إمكانه حاصلاً فلم يكن ممكناً بالّذات وهو خلف.

أضف على ذلك أنه لا تحقُّق لعلّة تُفيض الإمكان لأنَّها إن كانت موجودة تُفيض الوجوب بالغير، وإن كانت معدومة فلا إفاضة من أجل استحالة إفاضة المعدوم.

فالإمكان بالغير مستحيل من جانب القابل ومن جانب الفاعل.

وأمّا الممكن بالقياس إلى الغير فهو الّذي لا يكون بينه وبين الغير أيّ

صلة، فلا يكون وجوده مرتبطاً بوجوده، ولا عدمه بعدمه، وتشكّل منهما قضيَّة الشرطيَّة الاتفاقيَّة في عرف المناطقة، وإن كان بحسب النَّظر الفلسفي لا تحقُّق له إذِ الصلة محقَّقة عنده بين كلٍّ موجود وموجود.

ولا أقلَّ من كونهما معلولَي علّة ثالثة بعيدة.

وأمَّا الممتنع بالذَّات فهو الّذي يكون وجوده مستحيلاً إمَّا لأجل كون العدم نفس ذاته فيستحيل أن يزول عنه العدم لاستحالة سلب الشيء عن نفسه أو من أجل بداهة حكم العقل به كاجتماع النَقيضَين. والممتنع بالغير ما لا يكون العدم نفس ذاته وإنَّما انعدم وامتنع من أجل انتفاء علّة وجوده.

أو من أجل استلزامه وجود الممتنع بالذات. وذلك كاجتماع الضدَّين.

وأمَّا الممتنع بالقياس إلى الغير فهو ما يكون امتناعه بالقياس إلى غيره لا إلى نفسه كامتناع عدم أحد المتلازمَين بالقياس الى وجود الآخر وامتناع وجود أحدهما بالقياس إلى عدم الآخر. وقد تبيَّن بذلك أنَّ الواجب بالذات عدمه ممتنع بالذات، وأنَّ الممتنع بالذات عدمه واجب بالذَّات، وأنَّ الواجب بالغير وجوده وعدمه بالغير، وكذلك الممتنع بالغير، وأنَّ الممكن بالذَّات وجوده وعدمه ممكن بالذَّات فاعرف الحال في ما بالقياس إلى الغير.

الإمكان والوجوب اعتباريّان

صِفتَا الإمكان والوجوب لَيْستا من الحقائق المتأصِّلة. تلك التي يكون لها ما بإزاء خاصٌّ في الخارج، بل هما من الأمور الذهنيَّة الاعتباريَّة. وهي التي اطّلع عليها العقل، وليس لها إلاَّ الوجود في الذّهن. فهما من المعقولات الثانية في مصطلح الفلسفي.

وإليك البرهان على ذلك:

١ - اتِّصاف المعدوم بهما فيقال: الممتنع واجب العدم. وحفيد الرَّضيع ممكن الوجود. ومن المستحيل قيام صفة حقيقية خارجيَّة بالمعدوم. فإنَّ ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له.

٢ - ثبوتُهما لشيء بملاحظة وسلبُهما عن شيء بملاحظة. تقول: هذا واجب كما تقول: ليس بواجب، وتقول: هذا ممكن. كما تقول: ليس بممكن والسلب أو الثبوت في الحقائق الكونيَّة غير تابع للملاحظة، بل له واقعه.

٣ - اجتماعهُما في محلٍّ واحد، وصدقهما على موصوف واحد. فإنّ الممكن قد يكون واجباً والواجب قد يكون ممكناً. ولو كانتا من الأمور الحقيقيَّة استحال اجتماعهما.

ويُستثنى من الوجوب، الوجوبُ في وجود الواجب فإنه حقيقة خارجيَّة وتأكد الوجودُ وشدته وكمالُه.

كما يُستثنى من الإمكان، الإمكان الاستعدادي، وسيأتي التفصيل فيهما.

بحوث حول الإمكان

١ - الموصوف بالإمكان.

إنَّ الموصوف بالإمكان والموضوع له هو الماهيَّة دون سواها. إذ يستحيل اتِّصاف معنىً بلا ضرورة الوجود وبلا ضرورة العدم إلاَّ إذا كان في مرتبة ذاته خالياً عنهما. فلو كان في مرتبة ذاته واجداً للوجود أو مصداقاً للعدم لكان عند اتِّصافه بالإمكان مجمعاً للنقيضَين.

وقد مرَّ أنَّ الذي في مرتبة ذاته كذلك ليس إلاَّ الماهيَّة. فإنَّها ليست

إلاّ هي، لا موجودة ولا معدومة. فكلٌّ ممكن لا يخلو عن ماهيَّة.

٢ ـ صحابة الإمكان للماهيَّة:

والإمكان ضروريٌّ للماهيّة، بمعنى أن نفس تصوُّر الماهيَّة كافٍ للحكم عليها بالإمكان وأنَّه يستحيل انفكاكُه عنها. والاستحالة بديهيَّة ثانويَّة كما أنَّها بُرهانيَّة.

أما الأولى فلأنَّ العقل لمّا ينظر إلى الماهيَّة ويعرف أنَّها بنفس ذاتها غير آبيةٍ عن الوجود، وغير آبية عن العدم، وأنَّها تقبل الوجود كما تقبل العدم، يحكم بأنَّ ذلك صفة ذاتيَّة لها وهي الإمكان فالماهيَّة بحسب ذاتها واقعة في حاق الوسط، وإن كان بحسب الخارج واقعة في أحد الجانبَين إمّا الوجود وإمّا العدم.

وأمّا الثانية: فلأنَّه لو افتُرض انفكاك الإمكان عن الماهيَّة لَصار الممكن بالذّات، إمّا واجباً بالذات، أو ممتنعاً بالذّات. لأنَّ سلب اللاّ اقتضاء عن معنىً إنَّما هو مصاحبٌ لحصول الاقتضاء له.

وذلك هو الانقلاب المستحيل.

فالمقصود من صحابة الإمكان للماهيَّة ما أشرنا إليه من أنَّه عبارة عن كفاية نفس تصوُّرها بالحكم عليها بالإمكان فلا يُقصد من لزومه لها كونها علّة مقضية فلا اقتضاء للماهيَّة في مرتبة ذاتها، وإنها ليست بشيء ليكون له اقتضاء.

ولقد تجلّى بذلك أنَّ الإمكان أمر سلبي ليس له ما بإزاء في الخارج. إذ حصول ما بإزاء في الخارج للمعنى السَّلبي مجتمع للنقيضَين. ولكن ذلك المعنى السَّلبي محقَّق في الخارج عند تحقُّق موضوعه ومعروضه وهو الماهيَّة الموجودة في الخارج.

فهي ممكنة في الخارج حقيقة. وليس إمكانها تابعاً لافتراض المفترض بحيث لو لم يكن هناك من يفترض لم تكن الماهيَّة ممكنة. فالإمكان مصاحبٌ حقيقيٌّ وصفة واقعيَّة للماهيَّة.

٣ ـ الوجود الممكن.

قد يطلق الإمكان في لسانهم على الوجود المعلول ويوصف الوجود به. فلا يراد منه سلب الضرورتَين. ولا استواء نسبة الوجود إلى العدم والوجود. لاستحالة اتِّصاف الوجود بسلب ضرورة الوجود. فثبوت الشيء لنفسه ضروري. كما أنَّه يستحيل استواء نسبة الوجود، إلى العدم والوجود، فإنَّ نسبته إلى العدم نسبة إلى نقيضه ونسبته إلى الوجود نسبة إلى نفسه واتِّحاد النسبتَين مستحيل بالبداهة.

فالمقصود من الإمكان الموصوف به الوجود المعلوم هو فقرهُ الذَّاتي. وحاجته إلى علَّته وعدم استقلاله وفنائه أمامه بحسب حقيقته وقوامه.

٤ ـ حاجة الممكن:

إنَّ الممكن بحاجة إلى العلَّة في وجوده، وإلاَّ يستحيل وجوده، فإنَّ ما يكون بحسب ذاته ليس. وكذلك بحسب الواقع فكيف يصير أيساً من دون سبب وعلَّة؟..

ولو جاز تحقُّق وجود الممكن من دون علَّة الوجود، لما بقي عدد غير متناهٍ من أصناف المعدوم في مفازة العدم. ولما وجد بعضها دون بعض.

ولو وجد معدوم من دون علَّة لزم قدرةُ المعدوم على إيجاد نفسه، ولزم بطلانُ قانون العليَّة، ولزم صلاحيَّة النقيض لعليَّة نقيضه، والكلُّ مستحيل.

ثم إنَّ سَبْقَ العدم على وجود كلِّ كائن في هذا العالم شاهدٌ على أنَّ سَبْقَهُ من أجل عدم تحقُّق علَّة وجوده. فالمعلول هو الممكن، والممكن هو المعلول.

٥ ـ الحاجة في البقاء:

إذا ثبت حاجة الممكن في وجوده إلى العلّة فلا فرق في ذلك بين كونه مسبوقاً بعدم أو مسبوقاً بوجود. فإنَّ الحاجة الذاتيَّة غير زائلة عن ذاته أبداً. وإن الوجود المسبوق بالوجود هو عين الوجود المسبوق بالعدم. فاستحالة وجود الممكن بلا علّة محقّقة في الصورتَين. وهما الحدوث والبقاء، فانّهما مشاركان في الوجود ومختلفان في السَّبق الزّماني.

فالبقاء هو الوجود المسبوق بالوجود، والحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم، وإنَّ الممكن بحاجة إلى العلّة في جميع الأحوال. ولو كان غنيّاً عنها عند البقاء لزم الانقلاب المستحيل. وإنَّ مساواة الماهيّة بحسب ذاتها في الحالين: الحدوث والبقاء، شاهدٌ على ذلك، لأنَّ عدم اقتضائها للوجود حاصل لها في جميع الأحوال.

وإنَّ الحدوث لم يجعل مقتضيةً ما هي لا مقتضية كيلا تكون بحاجة إلى العلّة في بقائها. فإنَّ الصفة الذاتيَّة لشيء غير قابلة للتغيُّر وما دامت الذات باقية هي باقية ثم إنَّ هناك أمثلةً عرفيَّةً قد يتوهَّم منها عدم حاجة الممكن في بقائه إلى العلّة وذلك لتوهُّم كفاية علّة الحدوث للبقاء فإذا انتفت يبقى معلولها فلا يحتاج إلى علّة البقاء. فالولد باق بعد فناء الأبوين والبناية باقية بعد فناء البنّاء، والآلة باقية بعد موت صانعها، وحركة الحجارة المرمية باقية بعد انقطاع الرَّمي، وتكون أبديّة على قول ـ نيوتون ـ إذا كانت مرمية في جوٍّ بلا عائق يمنعها عن الحركة.

ولكن النظر العميق يُرشد إلى خطأ التوهُّم فإنَّه ناشئ من أصناف من الجهالة.

منها الجهل بالعلة التامّة لوجود شيء. ومنها عدم الميز بينها وبين العلّة الناقصة. ومنها الجهل بجميع علل وجود شيء وتوهُّم حصرها بعلّة أو

علّتين ومنها الجهل بالعلل المتعاقبة لوجود الشيء، وهي التي تقوم إحداها مقام أخرى عند آنتفائها، ومنها توهُّم العلّة المعدَّة علّة فاعليَّة، ومنها الجهل بأنحاء الوجود وعدم تمييز العدم عن الوجود.

وإليك التفصيل: فلأنَّ الأبوَين ليسا بعلّة تامَّة معطية الوجود للولد بل يكون للأب عليَّة لحدوث المني ووضعه في رحم الأمّ، والأمّ عليَّة لبقاء المني ونموه إلى حين الولادة، وبذلك ينتهي ما هو الواجب لهما. ثم يكون للطعام والشَّراب وغيرهما عليَّة لبقاء الولد.

وهناك أسباب أخرى لكلٍّ منها دخل في بقاء الفرد بحيث لو انتفى أحدها لانتفى الفرد.

وأمَّا بقاء البناية بعد انسحاب البنَّاء عن العمل. فقد وقع الخلط بين الوجود والعدم. فإنَّ بقاء البناية من قبيل السُّكون هو أمر عدمي، ومثله ليس بحاجة إلى العلَّة. مثلاً إذا وضعت حجارة على الأرض فبقاؤها في موضعها ليس إلا عدم الحركة والسُّكون، والعدم لا يتطلَّب علَّة، ويكفيه عدم علَّة الوجود. والذي يتطلَّب العلَّة عندئذ، رفعُ تلك الحجارة عن موضعها، لأنَّه حركة تطلب المحرِّك. وتبين بذلك عمل البنَّاء فإنّه إمَّا وضع لبنة على لبنة، أو تركيز حديد في محلّ، أو افتراش الطِّين وأمثال ذلك. وبقاء هذه الأمور في أماكنها هي سكونها فلا يتطلَّب علَّة. وإنَّما هي باقية في محالِّها حتى يحدث ما يُزيلها. ومن هذا الباب صلة كلٍّ مصنوع بصانعه. وأمَّا حركة الحجارة المرمية عند انقطاع صلتها بالرَّامي، فلقيام جسم الحجارة مقام القوَّة الرامية فإنَّ من الخواصِّ الطبيعية للجسم حفظ أحوال طارئة عليه. فهو يحفظ الحرارة في مقدار من الزَّمن عند انطفاء المدفأة وإنّ الجسم اليابس يحفظ الأشكال والخطوط والنقوش وغيرها ممَّا يعرض له. إذن تكون العلَّة المبقية لحركة الحجارة المرمية هي طبيعتها الجسميَّة.

ويمكن أن يقال إنَّ الحركة حدوث بعد حدوث فلا بقاء لها وإنَّما هي حقيقة متجدِّدة في ذاتها تنتفي وتوجد، في كلِّ حدٍّ من حدودها نظير الصوت. فهي بحاجة إلى علَّة مُحدِثة دائماً ولا بقاء لها كي تفتقر إلى علَّة مبقية. فيلزم القائل بعدم الحاجة إلى العلّة المبقية، الاعتراف بعدم الحاجة إلى العلَّة المحدثة وذلك باطل والحلُّ ما ذكرنا.

٦ - المناط للحاجة

أولاً: إذا عرفت احتياج الممكن إلى العلَّة في حدوثه وبقائه، تحصل لك المعرفة بأنَّ السبب في افتقاره، هو إمكانه دون غيره، وذلك مختار الفلاسفة. وذهب المتكلِّمون إلى أنَّ السبب هو حدوثه، وهذا المذهب يقول بفناء الممكن عن العلَّة في البقاء.

ويرد عليه أوَّلاً أنَّه يستلزم القول بِصيرورة القديم الزماني، قديماً ذاتيّاً، إذ لا حدوث له، وليس مسبوقاً بعدم زماني فلا حاجة له إلى العلَّة فهي قديم بالذّات.

كما يستلزم منه القول بصيرورة الممكن واجباً لأنَّ الممكن إذا كان قديماً بحسب الزّمان فلا حدوث له كي يفتقر الى العلّة. والمفترض أنَّه في البقاء غير مفتقر إلى العلَّة فهو غني عن العلَّة وكلُّ ما هو غنيٌّ عن العلَّة فهو واجب.

وثانياً: إنّه لو كان الحدوث هو المناط للحاجة لزم مشاركةُ العدم في العلِّية للوجود، إذ الحدوث ليس إلاَّ وجوداً مسبوقاً بالعدم وذلك باطل لاستحالة علِّية أحد النقيضَين للآخر لأجل استلزامه اجتماع النقيضَين. مضافاً إلى أنَّ العدم لا شيء محض ومثله يستحيل أن يوصف بصفة المشاركة.

وثالثاً: إنَّ الموصوف بالحدوث ليس إلاَّ الوجود. وإنَّ الحادث واجد

للوجود. فكيف يحتاج إليه حتّى يطلب العلّة.. وإنّ المحتاج هو الفاقد دون الواجد.

وإليك البرهان على أنَّ مناط الحاجة هو الامكان:

وهو أنَّ المحتاج إليه هو الوجود. وإنَّ تقدُّم العلَّة على المعلول يقضي بتقدُّم الاحتياج على الحدوث. والمتقدِّم على الحدوث ليس سوى الإمكان.

٧ - الممكن محفوف بالضرورتَين:

إنّ الممكن حال وجوده وحال عدمه محفوف بضرورتَين. لأنَّه ما لم يَصِرْ وجوده ضرورياً بمعنى استحالة عدمه لم يصر موجوداً، وهو ما لم يجب لم يوجد. إذ وجود شيء موقوف على سدِّ جميع أبواب عدمه بحيث لا يتطرَّق إليه العدم من أيِّ جانب، وهذا الإفراد هو المقصود من الضّرورة السابقة على وجود الممكن، وهو المراد من وجوبه بالغير. فيكفي لبقاء الممكن في مفازة العدم، أو لإزالة الوجود عنه انفتاحُ أحد طُرق عدمه. ومن هنا تبيَّن الوجه في تصريح علماء الميزان بأنَّ السالبة الجزئيَّة نقيض للموجبة الكلِّية.

واعلم أنَّ تقدّم ضرورة الوجوب ووجوبه على وجود الممكن إنَّما هو بحسب التحليل العقلي وإلاَّ فإنَّ الوجوب والوجود مقارنان في الخارج.

وأمَّا الضرورة المتأخِّرة عن وجود الشيء فهي الضرورة بشرط المحمول ومرَّ المقصود منه، وذلك هو الوجوب الثاني، ويقصد منه أنَّ الممكن حال تلبُّسه بالوجود، يكون الوجود ضرورياً له. وتبيَّن بذلك ثبوت الضرورتَين للممكن حال عدمه، إحداهما متقدِّمة على عدمه والثانية متأخِّرة عنه. فالمعدوم محفوف بامتناعَين وليس الامتناع إلاَّ ضرورة العدم. ويجري هذا الكلام في جميع ما يصدر من الفاعل بالإرادة، بمعنى أنَّ كلَّ فعل يصدر منه فهو مسبوق بالوجوب، وما لم يصدر منه فهو مسبوق بالامتناع.

فيحدث سؤال، وهو أين الاختيار؟! لأنَّه مصاحب للإمكان وقد تبيَّن فقدُه بالوجوبَين.

ونُجيب أولاً: بأنّ الوجود الطارىء لشيء من جانب الغير غير منافٍ مع إمكانه الذَّاتي. فالأفعال الصَّادرة عن الفاعل بالإرادة، باقيةٌ كلُّها على إمكانها الذَّاتي وإن كانت مسبوقةً بالوجوب فإنَّه بالغير، فإنَّ الوجوب الّذي ينافي الإمكان ما يقابله. فالإمكان الذَّاتي ينافي الوجوب الذَّاتي لا غير.

وإنَّ الوجوب الحاصل للممكن هو الوجوب الغيري، ولا ينافي الإمكان الذَّاتي.

وثانياً: إنَّ الاختيار ليس إلاَّ استطاعة الفعل والتَّرك، ولما كانت الإرادة من علل صدور الفعل فهو متوقِّف عليها ومنتفٍ بانتفائها، فالوجوب الحاصل لفعل الفاعل إنَّما يحصل بعد إرادته. وما لم تكن إرادتُه محقَّقةً لم يحصل وجوبٌ لفعله، وذلك من جهة انفتاح احدى طرق العدم للفعل وهو فقدان الإرادة. فالضَّرورة والوجوب غير منافيَين للاختيار.

وإنَّ الإرادة مما يتحصَّل به الوجوب بل هما متلازمان ولا منافاة بينهما.

ثم إنَّ الوجوب باقٍ ما دامت إرادة الفعل باقية إنْ كان الفعل ممَّا له البقاء وإنَّ الوجوب مرتفع عند انتفاء الإرادة. فالاختيار محقَّق مع الضرورتَين والوجوبَين.

٨ ـ الإمكان الاستعدادي:

والإمكان الاستعدادي يغاير جميع أقسام الإمكان بحسب الحقيقة وإنَّما يشاركها في الاسم فقط. فقد مرَّ انها اعتباريَّة وليس لها ما بإزاء في

الخارج ولكنَّ الإمكان الاستعدادي أمر حقيقي له ما بإزاء في الخارج وهو تهيُّؤ الكائن الناقص ليصير كائناً كاملاً كالذي هو حاصل للنُّطفة حتَّى تصير إنساناً، وما يكون للنَّواة لتصير شجراً فيقال:

النطفة ممكنة الإنسانية وفي إمكان النَّواة أن تصير شجراً..

وهذا الإمكان غير حاصل لغير النُّطفة والنَّواة كما أنَّ الحاصل للأولى غير حاصل للثانية وبالعكس. فالنطفة فاقدة للإمكان الحاصل للنَّواة وهي فاقدة للإمكان الحاصل للنُّطفة.

فالإمكان الاستعدادي أمر حقيقي وموجود خارجي وصفة قائمة بالمادَّة. وبذلك تبيَّن الفارق بينه وبين الإمكان الذاتي، فإنَّ الأخير موجود ذهني واعتبار عقلي دون الأوَّل.

ثم إنّ الإمكان الاستعدادي لا يبقى عند حصول المستعد له. بخلاف الإمكان الذاتي فإنّه باق عند حصول ما يقبله من الوجود أو العدم، وإنَّه يستحيل افتراقه عن الموصوف به.

أضف على ذلك أنَّ الإمكان الاستعدادي يقبل الشّدة والضَّعف والقرب إلى الفعليَّة والبُعد عنها بخلاف الإمكان الذاتي فإنَّه في جميع الأفراد وفي جميع الأحوال على حدٍّ سواء.

وأمَّا الفارق بين الإمكان الاستعدادي وبين الاستعداد أنّ الأوَّل تهيُّؤ للكمال الذي يحصل للشيء باعتبار ذاته كتهيُّؤ النُّطفة للإنسانيَّة وإنَّ الثّاني تهيُّؤ للشيء باعتبار صفته مثل تهيُّؤ الجاهل ليصير عالماً.

وقد يُفرَّق بينهما بحسب المصطلح بأنَّ الإمكان الاستعدادي صفة تنسب إلى المستعد له، ولكن الاستعداد صفة تنسب إلى المستعدّ.

وإنَّ الإمكان الاستعدادي من الجواهر وليس بعَرض ولا بكيف بل

الكيفيَّة خاصَّةٌ له ولكنَّه من أضعف الجواهر بحسب الوجود. فلو كان عَرضاً لـزم انقلابُـه إلى الجوهـر عنـد حصـول المستعـدّ لـه والانقلاب مستحيل. ويطلق عليه الإمكان الوقوعي أيضاً ولكن يطلق الإمكان الوقوعي كثيراً ويقصد منه عدم استلزام المحال من وقوع شيء. ويقابل ذلك المستحيل الوقوعي مثل وجود المعلول من دون علّته فإنَّه مستحيل بحسب الوقوع، وإن كان المعلول ممكناً بحسب ذاته وليس بممتنع الوجود بحسب حقيقته.

بحوث عن الوجوب

الوجوب بالغير:

والوجوب بالغير عبـارة عـن ضرورة ثبـوت الوجـود للماهيَّـة بحيـث يستحيل انتفاء الوجود عنها وذلك عند تحقُّق علته التامَّة. وقانون العلّية حاكم بذلك، كما يحكم باستحالة وجود الشيء عند انتفاء علّته، إذ هو ممتنع بالغير، وضروري العدم من أجل فقدان العلَّة. ولولا ذلك لزم تساوي وجود العلَّة وعدمها، وذلك باطل ببديهة العقل.

وقد تجلَّى بذلك أنَّ الجبر العلِّي، وهو الوجوب بالغير، موقوف على وجود العلّة وتحقُّق كائن غير المعلول. فلو كان الجبر العلِّي مستوعباً لجميع الموجودات كما يدَّعيه المنكر لوجود العلَّة الأولى لزمه القولُ بوجود المعلول بلا علَّة وذلك مستحيل.

الواجب بالغير:

والواجب بالغير على صنفَين: الماهيَّة والوجود.

ونعني بالماهيَّة الواجبة بالغير ما كانت متساوية النِّسبة بحسب ذاتها إلى الوجود والعدم ولكن صارت موجودة.

فجميع الماهيَّات ممكنات بالذَّات، والموجود منها واجب بالغير.

كما نعني بالوجود الواجب بالغير، الوجودَ المعلول، فهو ممكن بالذَّات وقد مرَّ تفسير إمكانه الذَّاتي من أنه عبارة عن نفس الافتقار إلى العلّة بحسب الذَّات فلا استقلال له بحسب الذّات. فالوجوب بالغير عين حقيقة الوجود الممكن.

وبذلك يفترق عن الماهيَّة فإنَّ الوجوب بالغير عارض لها وليس بعين حقيقتها. فلها استقلال بحسب ذاتها، ومصحوبة لفناء مفهومي إذْ لها الاستقلال بحسب المفهوم، ويعرَّف مفهومها بخلاف الوجود الممكن فإنَّه فقير بحسب ذاته، وفاقد للاستقلال المفهومي، فلا يعرَّف من أجل عدم وقوعه تحت الملاحظة إلاَّ بإشارة عقليَّة.

فذات الوجود الممكن متقوِّمة بالعلّة ولكن تحقُّق الماهيَّة متقوِّم بالعلّة، وفرق واضح بين التقوُّم الذاتي والتقوُّم الوجودي.

الواجب بالقياس:

والوجوب بالقياس ضرورة وجود شيء قياساً إلى شيء ثان واستحالة وجود الأوَّل حال عدم وجود الثاني. فالعلَّة واجبة بالقياس إلى معلولها من أجل حاجة المعلول إليها واستحالة وجوده من دون العلّة. كما أنَّ المعلول واجبٌ بالقياس إلى وجود علّته من أجل اقتضائها وجود المعلول واستحالة حصول العلّة بلا معلول. فالمعلول موصوف بالوجوبين من جانب العلّة: الوجوب بالغير، والوجوب بالقياس إلى الغير. وتبيَّن بذلك أنَّ الوجوب بالقياس متناولٌ للاقتضاء الذَّاتي وهو الغناء العلّي كما أنَّه متناول للحاجة الذَّاتية وهي الفقر المعلولي، ومتناول لمعنى ثالث فإنَّ ممّا يوصف بالواجب بالقياس المتضايفان. فكلٌّ منهما واجب بالقياس إلى الآخر ويستحيل حصول أحدهما بدون الآخر وكذا معلولا علّةٍ ثالثة وإن لم يكونا متضايفَين.

والقضيَّة المتشكِّلة من الواجبَين بالقياس هي التي تسمَّى عند علماء الميزان بالشرطيَّة المتَّصلة اللزوميّة. ويقابل الوجوب بالقياس، الإمكانُ بالقياس. والمقصود منه عدم تحقُّق ضرورة الوجود بين أمرَين وذلك إذا لم يكن بينهما أيّ نوع من أنواع الصِّلة والرّبط. والقضية المتشكِّلة من الممكنَين بالقياس هي التي تسمَّى عند علماء الميزان بالمتَّصلة الاتفاقيَّة، وقد مرّ بعض الكلام حولها.

القَولُ في إثباتِ الوَاجِبْ



القول في إثبات الواجب

والحقيقة أنّ الواجب ليس بحاجة إلى الإثبات، لأنَّ تصوُّر نفس مفهومه مصاحب لتصديق العقل بوجوده وإليك شهادة العقل:

١ ـ الواجب كائن، ذاته عين الوجود، فهو موجود دائماً. إذ لو لم يكن موجوداً لزم سلْب الشيء عن نفسه وهو مستحيل. فالواجب كائن أزلي وأبدي.

٢ ـ الواجب غير محتاج في وجوده إلى غيره، فيجب أن يكون موجوداً دائماً. إذ لو لم يكن موجوداً لكان بحاجة في وجوده إلى غيره وذلك خلف مستحيل.

٣ ـ الواجب نفس حقيقة الوجود، فهو موجود دائماً. فإنَّ الوجود موجود دائماً. إذ وجود كلِّ موجود بالوجود، ووجود الوجود بنفسه من أجل استحالة الإعطاء من الفاقد.

٤ ـ الواجب هو الوجود البحت، فهو موجود دائماً، لأنّ الوجود هو الموجود وغيره وهو العدم والماهيَّة ليس بموجود.

أمّا العدم فواضح لأنَّ وجوده اجتماع النقيضَين المستحيل. فالعدم ليس بموجود.

وأمَّا الماهيَّة فلا وجود لها بنفسها، فهي معدومة قبل اتِّصافها بالوجود، وهي موجودة بالوجود.

٥ ـ الواجب كائن تقتضي ذاته الوجود. فعدمه مستحيل وهو موجود دائماً. لأنَّ انفكاك الذَّاتي عن الذَّات مستحيل. وكذا افتراق المقتضى عن المقتضي ممتنع. فالواجب موجود لم يسبقه العدم ولا يلحقه العدم.

٦ ـ الواجب يستحيل عليه العدم، وكلَّما استحال عليه العدم، فهو موجود دائماً، فالواجب موجود دائماً.

٧ ـ الواجب غنيٌّ بحسب ذاته فهو موجود دائماً. إذ لو كان معدوماً في وقت لكان فقيراً عن الوجود، وهذا هو الخلف المستحيل.

٨ ـ الواجب ما وجودُه ضروريٌّ فهو موجود دائماً. فإنَّ انفكاك الضَّروري عمَّا هو موصوف به مستحيل.

٩ ـ الواجب كائن من دون علَّة، فهو موجود، إذ الكائن المعلولُ موجود. فالكائن غير المعلول موجود بالأولويَّة القطعيَّة.

١٠ ـ الواجب أشرف الموجودات، فهو موجود، إذ لو لم يكن موجوداً لزم ما هو الموجود أشرف منه وهذا خلف مستحيل.

١١ ـ الواجب هو الكامل المطلق، ذاك الَّذي لا نقص فيه، فيجب أن يكون موجوداً، لأنّ عدم الوجود نقص بل هو أكبر النقائص.

ثم نقول على طريقة ـ آنسلم ـ:

الواجب، هو ما لا يمكن أن يُتصوَّر أكبر منه. وذلك تصوُّر صحيح بداهة.

وكلَّما يكون كذلك فهو موجود، إذ لو لم يكن موجوداً لزم منه أنَّ

ما كان موجوداً كان أكبر منه وذلك خلاف التّصور الصّحيح.

أقول: ويلزم من عدم وجوده أن لا يكون له كبر، وذلك خلاف التصوُّر الصحيح أيضاً.

ونقول على طريقة ـ ديكارت ـ:

نحن نستطيع أن نتصوَّر الكمال المطلق الَّذي لا نقص فيه. وذلك بديهي. فيجب أن يكون موجوداً. إذ لو لم يكن موجوداً لزمه النَّقص لأنَّ العدم نقص. فهو ليس بكمال مطلق. وذلك خلاف التصور الصّحيح.

ويمكن أن نقرِّره بوجه آخر ونقول:

إنَّ نفس تصوُّر الكمال المطلق يشهد بوجوده وتحقُّقه.

لأنَّ التصوُّر ليس إلاَّ صورة حاصلة في الذّهن من الخارج. سيَّما التصوُّر الذي يحصل لكلّ واحد ولا يخصّ بفرد دون فرد.

فالكمال المطلق موجود في الخارج...

أقول ويَرِدُ على كلتا الطريقتَين أنَّه لا يثبت منهما الوجوب ولا الأزليَّة ولا الأبديَّة لاختصاصهما بصورة وجود البشر وحصول التصوُّر له.

وأمّا البراهين الّتي أقيمت لإثبات الواجب. فمنها ما ينظر إلى حقيقة الوجود.

١ ـ برهان الصّديقين وتقريره على طريقة العظيم صدرا:

إنّ حقيقة الوجود المتحقّق في العين إمَّا مستغنية عن غيرها أو مفتقرة الذّات إليه.

والأوّل هو الواجب الموجود، وهو صرف الوجود الذي لا يشوبه عدم.

والثاني هو ما سواه من أفعاله وآثاره التي لا قوام لها إلاَّ به .

وعلى أيِّ القسمَين يتبيَّن وجود الواجب غني الهويَّة عمَّا سواه . . .

أقول والبرهان على هذه الطريقة متقوِّم بأمرَين :

أحدهما أنَّ الواجب علَّة لجميع الموجودات .

والثاني أنَّ الصادر من الوجود وجود . وذلك من أجل عدم الاختلاف بين أفراد حقيقة الوجود إلاَّ بالكمال والنقص .

ويمكن تقرير البرهان بوجه آخر ونقول :

حقيقة الوجود إمَّا مستغنية عن الغير أو مفتقرة إليه . والثاني مستحيل .

بيان الاستحالة :

لو كانت حقيقة الوجود مفتقرة إلى غيره لزم عدم وجود كائن في العالم . إذ لا غير لحقيقة الوجود . لأنَّ غير الوجود معدوم وليس بكائن .

فلا حصول له ليكون مورداً لافتقار شيء إليه . فتعيَّن الأوَّل . فحقيقة الوجود التي لا يشوبها العدم واجبة .

ويمكن تقرير البرهان بوجه ثالث ونقول :

نفس حقيقة الوجود إمَّا مستغنية عن العلَّة أو بحاجة إليها .

والثاني باطل ، إذ يلزم حصولُ المعلول بلا علَّة من أجل فُقدان العلَّة لحقيقة الوجود . فإنَّ العلَّة المفتَرضة لحقيقة الوجود إمَّا وجود أو غير الوجود وهو العدم أو المعدوم .

والأوَّل نفس تلك الحقيقة لأنَّ الكلام على الحقيقة لا على الفرد .

والثاني لا يصلح للعلِّية لاستحالة علِّية النَّقيض للنَّقيض .

فتعيَّن الأوَّل وهو أنَّ حقيقة الوجود مستغنية عن العلَّة. ولا نعني من الواجب إلاَّ ذلك...

وإذا لم تكن حقيقة كونيَّة قائمة بنفسها متحقِّقة لم يكن وجودٌ للعالم ولا حصولٌ لكائن.

٢ ـ الموجود إمّا هو بالفعل من جميع الجهات، أو هو بالقوَّة من جميع الجهات، أو هو بالفعل من بعض الجهات، وبالقوّة من بعض.

ولا سبيل إلى الثاني من أجل بطلانه ببرهان الخلف فإنَّ المفترَض أنَّه موجود، والوجود أمر بالفعل.

ومن أجل استلزامه لاجتماع النقيضَين لأنَّ فقدان الفعليَّة من جميع الجهات مناقض لحصولها من بعض الجهات وهو الوجود.

وأمَّا حصول الثالث فهو من دون الأوَّل مستحيل، من أجل استحالة وجود المركَّب من دون الأجزاء. ومن أجل استحالة حصول المختلط من دون الخليط.

فوجب وجود موجود هو بالفعل من جميع الجهات وليس هو إلاَّ الواجب.

٣ ـ إنَّ حقيقة كلِّ شيء بوجوده. فالإنسان ليس بإنسان إن لم يكن له وجود. وعالَم الكون ليس بعالم إن لم يكن له وجود. وهكذا...

فالوجود هو الحقيقة وهو الواقع، وإنّها لمحقَّقة ولها واقع. ويستحيل اتِّصاف الحقيقة بلا حقيقة، لاجتماع النقيضَين. والواجب هو حقيقة الوجود البحت فهو موجود.

٤ ـ كلٌّ جزء من أجزاء العالم لم يكن فكان بالبديهة. فالعالم كلُّه لم يكن فكان. لأنّه ليس إلاّ مجموع تلك الأجزاء وإنّ وجوده بها.

ثمَّ إنَّ ما ليس بكائن لا يستطيع أن يكوِّن نفسه، ويُخرجها من اللَّيس إلى الايس.

فالعالم المسبوق بالعدم وكذا كلُّ جزء من أجزائه لا يستطيع أن يكوِّن نفسه ويُعطيها الوجود. فيجب أن يكون هناك موجود خارج عن العالم لم يسبق وجودَه العدمُ هو المكوّن للعالم ومعطي الوجود له. وليس هو إلاّ الواجب.

٥ ـ إنَّ المعدوم محصور في قسمين: المستحيل، والممكن الَّذي لا علَّة له.

فالواجب موجود قطعاً وليس بمعدوم. لأنّه ليس من القسم الأوّل، ولا من القسم الثاني.

٦ ـ وجود كلِّ كائنٍ إمَّا بالأصالة أو بالعارية. والثاني يستلزم الأوَّل، لاستحالة العارية من دون وجود الأصيل. وإنَّ كلَّ ما بالعَرض ينتهي إلى ما بالذَّات.

فالكائن الَّذي وجوده بالأصالة موجود في كلتا الصورتَين. وليس هو إلاَّ الواجب.

٧ ـ يستحيل اتِّصاف الوجود بالعدم لاجتماع النقيضين. فالوجود موجود. والواجب موجود لأنَّه ليس إلاَّ الوجود البحت الصِّرف.

وهناك براهين أقيمت لإثبات الوجود الواجبي من جانب الوجوب.

منها: أنَّ الواجب إمَّا وجوبُه بالذَّات أو وجوبُه بالغير. وعلى كلتا الصورتَين هو موجود فإذا كان وجوبُه بالذات استحال عليه العدم فهو موجود.

وإذا كان وجوبه بالغير فالواجب بالذَّات موجود لاستحالة وجود

طبيعة الواجب بالغير من دون الواجب بالذَّات، سواءٌ أكانت الطبيعة موجودة بفرد واحد أو بأفراد.

وهناك براهين مستندة إلى الإمكان:

منها: أنَّ الممكنات كلَّها، منفردةً أو مجتمعةً، متفرِّقة أو مرتبطةً، تكون في سلسلة متناهية أو غير متناهية، يستحيل عليها الوجود ما لم يسبقها وجوب. وذلك هو الضرورة السابقة على وجود الممكن. وقد مرَّ تفسيرها وإثباتها.

ثمَّ إنَّ الوجوب السابق إنَّما يأتي للممكن من جانب غيره. إذ يستحيل أن يجعل الممكن نفسه واجباً، كما يستحيل إعطاء الوجوب من ممكن إلى ممكن إذ الفاقد لا يُعطي.

فالغير الذي يجعل الممكن واجباً سابقٌ على وجوده وهو الواجب دون غيره فهو موجود.

ومنها: أنَّ الممكن يستحيل عليه الوجود من دون وجود الواجب، إذ يستلزم منه انقلاب الماهيَّة المستحيل، وهو صيرورة اللاَّمقتضي مقتضياً فوجود الممكن يكشف عن وجود الواجب. وأمَّا احتمال حصول الوجود لممكنٍ من جانب ممكنٍ آخر، وهكذا في سلسلة غير متناهية فهو باطل. لأنّ مجموع السلسلة ممكنة يستحيل وجودها من دون الواجب.

ومنها: أنَّ الموجود إمَّا يجوز عدمه أو لا. والأوَّل هو الممكن والثاني هو الواجب ثم إنَّ المعدوم إمَّا يجوز وجوده أوْ لا. والأوَّل هو الممكن والثاني هو الممتنع.

فيجب أن يكون الواجب موجوداً كما يجب أن يكون الممتنع معدوماً.

ومنها: أنَّ حقيقة الوجود السائدة على الكون، إمَّا واجبة أو ممكنة

والثاني مستحيل من أجل استحالة وجود الممكن من دون الوجوب فتعيَّن الأوَّل. فالواجب موجود.

ومنها: أنَّه لو كان الكائن، الَّذي هو فاقدٌ للوجود بحسب ذاته، موجوداً لزم وجود كائن واجداً للوجود بحسب ذاته بالأولويَّة القطعيَّة. فوجود الممكن يكشف عن وجود الواجب ولو لم يكن بينهما رابطة العليَّة والمعلوليَّة. فالممكن موجود بديهةً والواجب موجود برهاناً.

ومنها: أنَّه لو لم يكن في عالم الكون إلاَّ موجودٌ واحد، يجب أن يكون ذاك الموجود واجباً. وذلك من أجل استحالة صفة الوحدة للممكن فإنَّه يجب أن يكون موجوداً مع غيره. فوجود الممكن يدلُّ على وجود الواجب لأنَّه غير الممكن.

ومنها: أنَّ الممكن فقير، وأنَّ الواجب غنيّ. والأوّل موجود بداهة. فإنَّ وجودَ معلولٍ بديهي، فيجب أن يكون الثاني موجوداً. وإلاّ لزم كونُ الفاقد للوجود أشرف من الواجد للوجود وهو باطل بالضرورة.

ومنها: أنّ المعدوم الممكن فاقد للوجود. وأنَّ الموجود الممكن واجد للوجود. فالوجود الحاصل للثاني من جانب غيره لا من جانب نفسه. إذ لو كان ذلك من جانب نفسه لم يبق ممكن في مفازة العدم. فالوجود الحاصل لجميع أفراد الممكن مترتَّبة كانت أو غير مترتَّبة متناهيةً كانت أو غير متناهية إعطاء لها من كائن غير ممكن وليس هو إلاَّ الواجب.

فالواجب موجود لأنَّ الممكن موجود. إذْ وجودُ الممكن من الواجب.

ومنها: أنَّ وجود كلِّ ممكن مشروط بوجود علَّته، فيجب أن تكون العلّة موجودة. إذ لو لم تكن موجودة لم يوجد ممكن لانتفاء المشروط عند انتفاء شرطه.

فالواجب موجود لأنَّه شرط وجود كلِّ ممكن موجود.

وهناك براهين لإثبات الواجب مبتنية على حدوث الحادث. منها: أنَّه يستحيل على الحادث إحداث نفسه. لأنّه حين إحداث نفسه إمَّا موجود أو معدوم، وكلّ منهما مستحيل.

أمّا الأوّل فلاستلزامه تحصيل الحاصل.

وأمّا الثاني فلاستلزامه كون المعدوم قادراً على إيجاد نفسه.

فحدوث الحادث يكشف عن وجود القديم غير الحادث. هذا إذا قُصد من الحدوث طبيعته فالبرهان تامّ.

وأمَّا إذا قُصد منه فردٌ من الحدوث فنقول: إن من لا يقدر على إحداث نفسه، لا يقدر على إحداث غيره، فإنَّ المقصود من الإحداث إخراج الشّيء من العدم إلى الوجود بصورته ومادّته. فالّذي هو عاجز عن إيجاد نفسه عاجز عن إيجاد غيره، لأنَّ التأثير في النَّفس أسهل من التأثير في الغير، إذ القابل في الصُّورة الأولى تابع لإرادة الفاعل دون الثاني. وببيانٍ آخر نقول: إنَّ الاثنينية بين العلَّة والمعلول تقتضي التغايُرَ الوجودي، إذ لو لم يكن بينهما تغايُرٌ بحسب الوجود لكانا موجوداً واحداً وحادثاً فارداً فكلٌ منهما محدودٌ بحدوث خاصّ. وذلك من أجل سبق حدوث العلَّة ووجودها على حدوث المعلول ووجوده. والتغايُر في الوجود والحدوث مستلزم لاستحالة العلِّية بينهما، لأنَّ العلة فاقد لوجود. والمعلول والفاقد لا يعطي...

ومنها: أنَّه يستحيل على الحادث العلِّية لإحداث نفسه. لأنَّ العلِّية والمعلوليَّة تقتضي التعدُّد، إذ العلِّية منبت الغنى والوُجدان والمعلوليَّة منبت الفقر والفُقدان.

فوحدة العلَّة والمعلول مستلزمة لاجتماع النقيضَين.

ومنها: أنَّه لو كان حادث علَّة لوجود حادث، لوجب اشتراكهما في الماهيَّة من أجل أنَّ الفاقد لا يعطي. فيلزم من ذلك وحدة الكائنات بحسب الماهية وذلك باطل بالضَّرورة.

وهناك براهين أُقيمت لإثبات الواجب بالنَّظر إلى استحالة الدَّور والتسلسل:

منها: أنّ الواجب موجودٌ غنيّ عن العلَّة، إذ لو كان مفتقراً إليها لزم الدَّور أو التسلسل. وقد ثبت استحالة الدَّور والتسلسل في مباحث العلّة والمعلول.

وتقرير البرهان أنَّ ما افترض كونُه علَّةً للواجب إمَّا غنيّ عن العلّة أو مفتقر إليها. فعلى الأوّل ثبت المطلوب وإنَّه لَهُوَ الواجب، وعلى الثاني ينقل الكلام إلى ما هو العلَّة لوجوده. فإن كان ما هو معلول لها لزم الدَّور وإن كان علَّة أخرى فلها علَّة. ولعلَّتها علَّة إلى أن تصل السِّلسلة إلى غير النهاية وذلك تسلسل مستحيل...

وهناك براهين انبثقت من الخصائص الطبيعية للبشر.

منها حُبّ الجمال:

وتقريبه أنَّ الطبع البشري مفتون بالجمال، وأنَّ الحُسن محبوب لكلّ بشر وذلك بديهي. ومن الواضح أنَّ عشق البشر للجميل إنَّما هو لجماله دون شيء آخر. ولذا لو عرف نقصاً في جمال حبيبه لنقص حبّه له بل لو زال جماله عنه لزال حبُّه عنه. كما أنَّه إذا حصل له التعرُّف إلى من هو أفضل جمالاً من حبيبه وأشرف حُسناً لكان حبُّه إليه أشدّ وأقوى.

وإنَّ حُبَّ البشر للجمال طبيعي وليس بإرادي. بل لو أراد بُغض جمال لم يقتدر. وتلك الصِّفة الطبيعيَّة الفطريَّة حاصلة للشَّاب والشيخ، وللصغير

والكبير، وللرّجل والمرأة، وللعاقل والمجنون. وإنّها حاصلة للكلّ وإن كانوا غير شاعرين بحصولها لهم. فالطبيعة البشريّة والفطرة الإنسانية عاشقة للجمال المطلق ومُحِبّة لِحُسنٍ لا يدخله نَقص. فيجب أن يكون الجمال المطلق موجوداً والحسن البريء عن النَّقص محقَّقاً.

إذ الطبيعة البشريّة والفطرة الإنسانية لا تتعلّق بأمر خيالي غير واقعي. بل تعلُّقها بمثله مستحيل. والطبيعة لا تخطىء لأنَّ الخطأ يختصُّ بمقام المعرفة عندما خالف الحقيقة، وإن الأمر الطبيعي لا صلة له بمقام المعرفة. فالجمال المطلق موجود، إذ الوجود من الجمال. ونزيدك برهاناً ونقول:

وهو أنَّ الحُبَّ حقيقةٌ إضافيّة قائمة بالطَّرفين: المحبّ والحبيب. ومن الثَّابت المقرَّر استحالةُ وجود أحد طرفي الإضافة من دون وجود الطَّرف الثاني. فالنسبة بينهما وجوب بالقياس. فإذا كان أحد طرفي الإضافة موجوداً فطرفُها الآخر يكون موجوداً بلا شكٍّ لأنَّ عدم وجود الطَّرف الثاني مستلزم لاستحالتَين استحالة وجود الطَّرف الموجود واستحالة عدم الطَّرف المفتَرض العدم. وبذلك نقول يستحيل حصول حُبٍّ للمحبِّ من دون وجود حبيب. فالحُبُّ يكشف عن وجود الحبيب. ولما ثبت أنَّ حبيب الطبيعة البشريّة هو الجمال المطلق، ذاك الّذي لا نَقص فيه، وهو غير متناه في الجمال ومنزَّه عن كلِّ عيب. فيجب أن يكون موجوداً بشهادة وجودِ حبِّه في قلب كلِّ بشري. وذلك الجمال غير المتناهي في الجمال ليس إلاَّ الواجب. وإنَّ ما يُرى من أصناف الجمال في هذا العالم فإنّما هي رشح منه ومظهرٌ لذلك الحُسن الّذي لا نهاية له في الحسن.

ومنها حبّ الكمال:

والكمال يشارك الجمال في القيمة والشَّرف والفضل فيُكرم ويعظَّم، وبهذه الملاحظة يكون الكمال جمالاً والجمال كمالاً. ولكن يتفضَّل الكمال

على الجمال بأنَّ الكمال يمكن اكتسابه ويسمح للاحتواء عليه ولذا يصير هدفاً وغاية. ولما كان للحبِّ أصناف وأنواع فالكمال محبوب بحبَّين: حُبّ مثل حبّ الجمال، وحُبّ من أجل اكتسابه، وأنَّه الغاية العليا لكلِّ بشري. فإنَّ الاختلاف بين البشر لا يكون إلاَّ في مصاديق الكمال لا في أصله. وإنَّ السير الكمالي ليس إلاَّ الوصول بكمال عُقيب كمال. فالكمال المطلق هو الهدف والغاية للبشر في جميع الأزمان لجميع الأجيال. ويجب أن تكون تلك الغاية موجودة لاستحالة انتفاء ما هو المطلوب للجميع وكونه أمراً معدوماً لا حقيقة له. كما أنَّ وصول كلِّ بشري إلى قسم من الكمال يرشد إلى وجود ذلك الكمال المطلق في جميع الأزمان، وإشرافه على جميع العوالم وجميع العالمين فالكمال المطلق الموجود ذاك الذي هو غير متناهٍ في الكمال وخالٍ عن كلِّ نَقصٍ ليس إلاَّ الواجب.

وممّا يجدر بالذِّكر أنَّ الكمال يتفضَّل على جميع الحقائق الرَّاهنة في عالم الكون أنَّه لا ينقص بالإعطاء. فكلُّ كمال لكلِّ واحد في كلِّ زمان ومكان، عطيَّةٌ من الكمال المطلق من دون أن ينقصه شيء. هذا حال المعطي المتناهي في الكمال فكيف بالمعطي الَّذي هو غير متناهٍ في الكمال؟

ومنها التَّكامل الكوني:

ومن البديهي على كلِّ واحد أنَّ لكلِّ ظاهر من ظواهر الكون حركةً صعودية، وأنَّ لكلِّ موجود من أصناف الموجود بل للعالم كلِّه سلوكاً في نهج الكمال، وأنَّ تلك الحركة دائمةٌ، وذلك السلوك مستمرّ، لا وقفة فيه. فكلُّ كائنٍ حصل على فضلٍ ورقيٍّ لا يقتنع به بل يديم السلوك ويتطلَّب كمالاً أرقى وأشرف، ولعلَّ صحَّة هذا التطلُّب وسلامة هذا السلوك مشهود لكلِّ واحد وغير خفيٍّ عن أيِّ بشَري.

وإنَّ التكامل الكوني على نوعَين: أحدهما ما ليس مسبوقاً بالعدم وإنما

هو تبدُّل مادَّة بمادَّة وإقلاعُ جسم عن محلِّه وقراره في محلٍّ آخر كتكامل النَّواة وصيرورتها شجراً، وتكامل النُّطفة وصيرورتها حيواناً قويّاً أو بطلاً بين أبناء زمانه. ويشارك في هذا النَّوع من التكامل جميع أصناف الأحياء الكائنة في هذا العالم، وذلك هو التكامل الطبيعي. ومنه صناعي كصُنع البنايات الناطحة للسَّحاب، وصُنع الآلات وغيرها. والنوعُ الثاني التكاملُ الَّذي هو مسبوقٌ بالعدم، ويخصُّ البشر، ولا يوجد في غيره. وذلك كالتكامل العلمي والخلقي الحاصل لكلِّ فرد من أبناء الإنسان في كلِّ مكان وزمان، فإنّه حقيقة راهنة موجودة من غير شكٍّ. وكانت مسبوقة بالعدم في كلِّ واحدٍ ثم وُجدت له فيحدث التساؤل: من هو الموجد لتلك الحقيقة؟.. فإنَّ البَشري ليس بموجدٍ لها من أجل كونه فاقداً لها، إذِ الفاقد لا يعطي فيجب أن يكون الموجِد مَن هو واجدٌ لجميع أنواع العلوم والمعارف محيطٌ بكلِّ مكان وزمان، وهو الكريم الَّذي لا يبخل ويُحبُّ رُقيَّ البَشر لا يكلُّ عن الإفاضة ولا يملُّ وهو الواجب دون غيره.. وهناك براهين مركزة على العلوم ولها أنواع وأصناف بحسب أنواع العلوم وأصنافها مذكورة في محالِّها.

في خصائص الواجب

الواجب لا ماهيَّة له.

والواجب وجود بحت وإنيَّة صرفة، فلا ماهيَّة له. بل يستحيل له الماهيَّة فماهيَّتُه عينُ وُجوده. وإليك البرهان:

١ - إنَّ الواجب ما يقتضي ذاته الوجود. وإنَّ الماهيَّة ما لا يقتضي ذاتُه الوجود. فدعوى حصول الماهيَّة للواجب مستلزم للقول باجتماع النقيضين.

٢ ـ ولو كان للواجب ماهيَّة. لزم تركُّبه من الماهيَّة والوجود. والتركُّب منبثقٌ عن الحاجة بداهة أنَّ المركَّب متقوِّم بأجزائه. والحاجة مناقضة للوجوب فإنَّ الوجوب ليس إلاَّ الغنى....

٣ ـ ولو كان للواجب ماهيَّة لزم كونه محدوداً، فإنَّ الماهيَّة حدٌّ للوجود. ويستحيل صيرورة الواجب محدوداً بحدٍّ وقد ثبت ذلك بالبرهان.

٤ ـ ولو كان له ماهيَّة لزم إمكانه. إذ لا ماهيَّة إلاَّ وهي ممكنة ويستحيل انفكاك الإمكان عنها. وأنَّ اتِّصاف الواجب بالإمكان مستحيل.

٥ ـ ولو كان له ماهيَّة لزم كونه معلولاً لأنَّ الماهيَّة من جانب فُقدان ذاتها للوجود مفتقرة إلى علَّة مُوجِدة. والواجب غنيٌّ عن العلَّة.

٦ ـ ولو كان له ماهيَّة لجاز عليه العدم، والعدم مستحيل على الواجب.

٧ ـ الوجودُ جهةٌ مشتركةٌ بين أصناف الموجود، والماهيَّة جهة مميَّزة بينها، والتمييز لا يكون إلاَّ بالحدِّ ولا حدَّ للواجب فلا ماهيَّة له.

٨ ـ ولو كانت للواجب ماهيَّة لاستحالت علِّيته لِلْمُمكِنات، إذِ الماهيَّة مناطُ البينونة والامتياز. ويستحيل علِّية المباين للمُباين.

توضيح: إن كانت الماهيَّة بمعنى حقيقة الشَّيء، تلك الَّتي يكون بها الشيء شيئاً فيجوز أن يقال: إنَّ للواجب ماهيَّة، وإنَّ ماهيَّته إنِّيته إذ لا مناقضة للماهيَّة بهذا المصطلح مع الوجود.

الواجب أحديّ الذَّات:

إنَّ الواجب بسيط يستحيل تركُّبه من الأجزاء، سواء أكانت تلك الأجزاء عقليَّة أو حدِّية أو خارجيَّة أو مقداريَّة، فهو الأحد دون غيره.

وإليك البرهان:

١ ـ إذِ الواجب هو الغنى الذّاتي، والتركُّب هو الحاجـة الذاتيّـة. لأنَّ كلَّ مركَّبٍ مفتقرٌ إلى أجزائه. فلو كان الواجب مركَّباً لزم اجتماع النَّقيضين. فإنّ الغنى راجع إلى الوجود، والفقر راجع إلى العدم.

٢ ـ ولأنّ المفروض واجباً، إمَّا يقتضي البساطة أو يقتضي التركُّب. ولا سبيل إلى الثالث لأنَّ عدم الاقتضاء من شؤون الماهيَّة ولا ماهيَّة للواجب، إنَّه وجودٌ محض والوجود هو المقتضي دون غيره. فالأوّل هو المطلوب والثاني مستحيل إذِ الشيء لا يقتضي عدم ذاته فإنَّ التركُّب هو الفقر وإنَّ الفقر هو عدم الوجود.

٣ ـ ولو كان للواجب جزءٌ لكان جُزؤه إمَّا واجباً أو مُمكناً. والأوّل باطل إذ يجب تركُّب الجزء من جزء واجِب فإنَّ المفترَض أنَّ حقيقة الواجب مركَّبة منه ثمَّ ينقل الكلام إلى جزءِ الجزء وهو واجب أيضاً حسب الافتراض وهكذا فيلزم منه وجود واجبات غير متناهية مترتِّبة بالفعل. كما يلزم منه تركُّب الواجب من أجزاء غير متناهية بالفعل، وحصول مثل هذا المركَّب مستحيل لأجل عدم انتهائه إلى جزء بسيط. ودعوى بساطة الجزء اعترافٌ بالمطلوب. وكذا الثاني فهو باطل أيضاً لأنَّ انضمام غير مقتضٍ إلى غير مقتضٍ لا يجعل المجموع مقتضياً ليكون واجباً. وإنَّه مستلزم لاجتماع النقيضين إن صار اللاَّمقتضي مُقتضياً.

٤ ـ ولو كان الواجب مركَّباً لكان جزؤه إمَّا الوجُود أو العدم أو الماهيَّة، والكُّل مستحيل. إذِ الأوَّل عينُه، والثاني نقيضُه، ويستحيل تقوُّم الشيء بنقيضه. والثالث مستلزم للدَّور، لأنَّ تحقُّق الماهيَّة متوقِّفٌ على الوجود فلو كان الوجود متوقِّفاً عليها لدَار...

وقد تبيَّن بذلك أنَّ الواجب ليس بمركَّب من الأجزاء العقليَّة، إذ لا

ماهيَّة له. فإنَّ المقصود من الجزء العقلي، الماهيَّةُ والوجود. إذن ليست له أجزاء حدِّية، فإنَّ المقصود منها الجنسُ والفصل وهما المقوِّمان للماهيَّة. وما لا ماهيَّة له ليست له أجزاء حدِّية. فليست له أجزاء خارجيَّة، فإنها المادَّة والصَّورة والأولى متَّحدة مع الجنس، والثانية متَّحدة مع الفصل. والاختلاف بينهما بحسب الاعتبار. وأمَّا عدم تركُّبه من الأجزاء المقداريَّة فإنَّها أجزاء للجسم أو للكم، والأوَّلُ جوهر، والثاني عَرض. والمقسم بين الجوهر والعَرض، الماهيّة، ولا ماهيَّة للواجب. ثم إنَّ الجزء المقداري أمرٌ بالقوَّة، وبالقسمة يصير أمراً بالفعل. والواجب فعلٌ محض. لا قوة فيه بسيط الحقيقة كلّ الأشياء.

قال الفيلسوف العظيم صدرا قدَّس الله سرَّه: إنَّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء الوجوديَّة إلاَّ ما يتعلَّق بالنقائص والأعدام.

والبرهان الَّذي جاء به: أنَّه لو لم يكن كذلك لكانت ذاتُه متحصِّلة من كون شيء ولا كون شيء، فيتركّب ذاته ولو بحسب الاعتبار العقلي إلى جهتَين مختلفَتين، وهذا خلف. مثلاً إنَّ المفتَرض كونه بسيطاً. إذا كان إنساناً دون فرس فحيثيَّة كونه إنساناً ليست بحيثيَّة كونه لا فرس. وإلاَّ لكان مفهوم الإنسان ومفهوم لا فرس شيئاً واحداً واللاَّزم باطل، لاستحالة كون الوجود والعدم أمراً واحداً، فالملزوم مثله. فإن قال قائل: أليس للواجب صفات سلبيَّة ككونه ليس بجسم ولا بجوهر ولا بعرَض؟...

نقول له: كلُّ ذلك راجع إلى سلب الأعدام والنقائص، وسلبُ السَّلب وجود، وسلبُ النُّقصان كمال وجود. والميزان أنَّ سلب الكمال يوجب التكثُّر، وسلبُ النَّقص لا يوجب، لكونه، سلب السلب...

أقول: وتوضيح ما قصده من الميزان أنَّ الكمال وجودٌ وسلبُه عدم.

وقد حصل التكثّر في عالم الكون بسبب السُّلوب العارضة لحقيقة الوجود في السِّلسلتَين الطوليّة والعَرضيّة، وذلك لأنَّ أوّل تكثُّرٍ حصل هو الصّادر الأوّل الثاني للوجود وذلك بسبب كونه مسلوباً عن الغناء الواجبي، فإنّه الفقير والممكن واتّصف العقل الثاني بسلبَين ما يشترك مع العقل الأوّل وما يختصّ به وهو افتقاره المعلولي إلى العقل الأوّل كما اتّصف العقل الثالث بسلوب ثلاثة يختصُّ أحدها به ويشترك في الأخرَين مع علّته وهكذا ففي كلٍّ مرتبة في هذه السلسلة يزيد سلباً وتكثُّراً. وأمّا حال التكثّر في السلسلة العرضيّة ففي كلٍّ واحد من الكائنَين العرضيَّين نوعان من السلب أحدهما ما كان في السلسلة الطوليّة وقد أشير اليه والثاني ما يختصُّ بهذه السلسلة وهو أنَّ كلاً منهما يختصُّ بكمال وبسلب كمال يجده الآخر ذاك الّذي أوجب تعدُّدهما.

فتبيَّن أنَّ سلب الكمال يوجب التكثُّر وسلب النقص الّذي هو سلب السلب يوجب التوحُّد.

الواجب واحد:

والواجب واحد فرد. يستحيل تعدُّده، فهو صرف الوجود وصرف الشّيء لا يتكرَّر. لأنَّ التكرُّر يحصل بعروض ما هو خارج عن حقيقة الشيء، وإذا انتفى العروض انتفى التكرُّر. وإليك البرهان:

١ ـ لأنَّ الحقيقة الواجبة إمّا تقتضي الوحدة أو تقتضي الكثرة أو لا تقتضي أيّهما. والأوّل هو المطلوب، والثاني مستحيل إذ الكثرة متقوِّمة بالوحدات. فيلزم صيرورة الواحد كثيراً والكثير واحداً. ثمَّ إنّه يستحيل اتِّصاف مثل ذلك بالوحدة لأنّه يقتضي الكثرة وتفكيك المقتضى عن المقتضي مستحيل كما يستحيل اتِّصافه بالكثرة لتوقُّف الكثرة على الوحدة. وأمّا الثالث فهو باطل لاستلزامه الخلف من أجل صيرورة الواجب ممكناً

لأنَّ عدم الاقتضاء بالنسبة إلى المتقابلَين خاصّة الممكن. مع أنَّ الوجود يقتضي الوحدة، وما لا يقتضي الوحدة ليس بوجود فيلزم منه عدم الواجب. ثم إذا كان الشيء لم يقتضِ الوحدة فهو مفتقر إلى العلّة للاتّصاف بالوحدة فلزم حاجة الواجب.

٢ ـ ولأنَّ المفروض واجبان، إمّا فردان من حقيقة واحدة أو هما متباينان بحسب الحقيقة. لا سبيل إلى الأوّل لاستلزامه تركُّب كلٍّ منهما من حقيقة ومن عوارضها المشخِّصة المميِّزة. ولا سبيل إلى الثاني إذ لا وجود للواجب الثاني فإنَّ الواجب الأوّل حقيقة الوجود وما يباينها ليس إلاَّ العدم.

٣ ـ ولأنَّ ما افترض ثانياً للواجبِ إمّا وجود أو عدم أو ماهيّة. والكلّ باطل فإنَّ الأوّل هو هو وليس بغيره، والثاني ليس بشيء حتّى يوصف بوصف الثاني ولما كان الواجب لا ماهيّة له فبطل الثالث.

٤ ـ ولو كان الواجب متعدِّداً لكان لكلٍّ منهما كمالٌ وجودي ليس للآخر حتّى يحصل التعدُّد. فيجب أن يكون كلٌّ منهما فاقداً لكمال وجودي وناقصاً والنّقص مستحيل على الواجب. إذ يستلزم تركُّبه من وجود وعدم، وقد ثبت بساطتُه.

٥ ـ ولو كان الواجب متعدِّداً لزم الامتياز بينهما وإلاَّ لم يحصل التعدُّد كما يلزم الاشتراك بينهما وإلاَّ لم يكونا واجبَين. فكلٌّ منهما مركَّب من ما به الامتياز وما به الاشتراك. ويستلزم ذلك الخروج عن صفة الوجوب. إذِ التّركُّب ينافيه.

٦ ـ ولأنّه لا حصول للتعدُّد إلاَّ بأن يُخَصَّ كلٌّ منهما بمعنى يَفقده الآخر. وذلك المعنى إمّا من نفس الحقيقة الواجبة أو من غيرها والأوّل مستحيل إذ الشيء لا يغاير نفسه. وعلى الثاني لم يقع التكثُّر في تلك

الحقيقة فإنَّها كوصفَين لحقيقة واحدة. فما افترض متعدِّداً كان واحداً. فالواجب يستحيل عروض التعدُّد عليه.

وهاهنا سؤال: لِمَ يجوز حصول ماهيَّتَين بسيطتَين واجبتَين مجهولتَين بحسب الكُنه، متباينتَين بتمام الذَّات. ويكون صدق وجوب الوجود عليهما قولاً عرضيّاً!؟!..

والجواب:

إنَّ تباين ماهيّتَين بتمام الذَّات حال كونهما بسيطتَين مستلزم لكون إحداهما نفس العدم وهو معدوم إذ المفترض أنَّ الأخرى نفس الوجود.

وإن شئت قلت: إنَّها موجود بسيط من جميع الجهات ومثله ليس إلاَّ محض الوجود، ونفس الحصول والتّحقق والمباين لهذا المعنى ليس إلاَّ العدم واللاَّحصول واللاَّتحقُّق.

ولا يرد عليه الإشكال بأنَّ ما به الامتياز قد يكون بنفس ما به الاشتراك كما في التفاوت بالشدَّة والضّعف على ما هو التحقيق في باب حقيقة الوجود، فلعلَّ امتياز أحد الواجبَين من الآخر بكون أحدهما أفضل وجوداً بحسب نفس ذاته البسيطة غير المتناهية ولا ينافي ذلك وجوب الفاضل. فإنَّ المستحيل أفضليَّة الممكن عن الواجب لا أفضليَّة واجب عن واجب. لأنَّه نُجيب عن الإشكال بأنَّه قد ثبت أنَّ الواجب نفس الوجود فيَستحيل اتِّصافه بالنَّقص لأنَّ نقص الوجود ليس إلاَّ العدم واتِّصاف الوجود بالعدم اجتِماع للنقيضَين. على أنَّ النَّقص حدٌّ والواجب لا حدَّ له، واتِّصافه بالحدِّ يناقض اللاَّمحدود.

الواجب كلّ الكمال:

والواجب كلُّ الكمال، لأنَّ الكمال صفةٌ وجوديَّةٌ وحقيقةٌ ثبوتيةٌ وليس

بمعنى سلبي وعدمي، لاستحالة صيرورة السَّلب والعدم كمالاً. ولما كان الواجب نفس حقيقة الوجود. فهو نفس حقيقة الكمال وكلُّ الكمال.

ولأنَّ ذات الواجب تقتضي الوجود فهي تقتضي الكمال. فكما يستحيل عليه العدم يستحيل عليه النقص. فإنَّ الصِّفات الَّتي تُعَدُّ نقصاً كالجهل والعجز والفناء والموت والحاجة والضَّعف كلُّها سلوب وأعدام، فكلُّها منتفيةٌ عن الواجبِ. فما يقابل تلك الصِّفات ضروريٌّ له. فهو عليمٌ، قديرٌ، باقٍ، حيٌّ، غنيٌّ، قاهرٌ، حكيم.

ثم إنَّه لو لم يكن واجداً لكمال فإمَّا يجوز اتِّصافه به أوْ لا. والأوَّل مستحيلٌ لاستلزامه الإمكان وكذا الثاني مستحيل إذ يلزم منه صيرورة الممكن أشرف من الواجب لأنَّ المفترَض أنَّ ذلك الكمال حاصل للممكن دون الواجب.

أضف على ذلك أنَّ الممكن بحسب ذاته فاقد للكمال. فما حصل له من الكمال كان معلولاً لغيره. فلو كان الواجب فاقداً له لزم تحقُّق المعلول بلا علَّة وهو مستحيل.

وقد تجلَّى بذلك عدم إمكان تصوُّر موجودٍ أكمل من الواجب لأنَّ الأكمل هو الموصوف بكمال يفقده الكامل. والواجب يستحيل عليه سلبٌ وفُقدان. فكل ما فرضته أكمل منه فهو هو لا غيره.

الواجب كلّه الكمال:

إنَّ الوجوب والكمال متَّحدان بحسب الحقيقة فليس كلٌّ منهما إلاَّ الشَّرف الوجودي فالواجب كمال صرف لا نقص فيه فهو كلُّ الكمال كما أنَّه وجوب صرف ووجود صرف. فإذا كان كلّه الكمال استحال اتِّصافُه بصفات خسيسة لأنَّ كلَّها نقصٌ وفُقدان. فلو كان فاقداً لكمال وواجداً

لنقص، لَزِمَ تركُّبه: إمَّا من العدم أو من القوّة. أمَّا الأوَّل ففي صورة عدم جواز زوالِ النَّقص عنه، وأمَّا الثاني ففي صورة جواز زواله عنه.

وكلتا الصُّورتَين مستحيلة، وذلك من أجل بساطته واستحالة تركُّب الواجب ثمَّ تقوُّم الوجود بالعدم مستحيل فاستحال الصُّورة الأولى. كما أنَّ تقوُّم الفعليَّة المحضة بالقوَّة مستحيل، فاستحال الصُّورة الثانية لاستلزام الصُّورتَين كِلْتَيهما اجتماعَ النَقيضَين. ولأنَّ غير الكمال الّذي يفترض اشتمال الواجب عليه إمَّا وجود أو عدم والأوَّل هو هو لا غيره. والثاني مستحيل لأنَّ الكمال وجود وكونه عدماً اجتماع للنقيضَين.

الواجب غنيّ:

والوجوب مصاحب للغنى كما أنَّ الإمكان مصاحب للفقر. لرجوع الوجوب إلى الوجدان ورجوع الإمكان إلى الفقدان. فالواجب غنيّ ويستحيل زوال الغنى عنه لأنَّه سلب الشيء عن نفسه، والممكن فقير ويستحيل زوال الفقر عنه لأنَّه سلب الشيء عن نفسه.

وإليك البرهان:

١ ـ لأنَّ الحاجة ليس إلاَّ في الوجود، إذ لا معنى للحاجة إلى العدم، لأنَّه ليس بشيء. وما يقتضي ذاته الوجود ليس في حاجة إليه فلا حاجة في الواجب، فهو غنيٌّ بحسب ذاته.

٢ ـ ولأنَّ الحاجة مركَّزة على الفقدان، ويستحيل الحاجة على من يكون واجداً للمحتاج إليه. ولما كان الواجب هو الوجود فهو واجد له. إذ كلُّ شيء واجد لذاته فهو الغنيُّ عن الوجود.

٣ ـ ولو كان الواجب محتاجاً، لكان الممكن مزيلاً لحاجته. إذ لا موجود غيرهما. ولو كان الممكن مزيلاً لحاجة الواجب لزم صيرورة الفاقد

معطياً وهو مستحيل .ويلزم الدّور لأنَّ المزيل لحاجة الممكن هو الواجب دون غيره . والدّور مستحيل .

الواجب غير متناه:

والمقصود من غير المتناهي ما لا حدَّ له، إذِ التناهي حدٌّ ونهايةٌ للشيء . فالكائن الّذي لا نهاية لوجوده لا حدَّ له . فلا نهاية لذات الواجب ولا لوجوده فإنَّهما حقيقة واحدة .

وإليك البرهان:

١ ـ إنَّ المتناهي مركَّب من الشيء ونهايته، ومتقوِّم من الحقيقة وحدها وإلاَّ لم يكن متناهياً، وذلك بديهي . ولما كان الواجب بسيطاً يستحيل عليه التركُّب فيستحيل عليه التناهي، ولما كان غنيّاً يستحيل عليه التقوُّم لأنَّ المتقوِّم بحاجة إلى المقوِّم فيستحيل تقوُّمه بالحدّ .

٣ ـ ولأنَّ الواجب بحت الوجود ويستحيل أن يكون المتناهي بحت الوجود . فيستحيل أن يكون الواجب متناهياً . أمَّا الصغرى فَلِمَا مَرَّ، وأمَّا الكبرى فلأنَّ المتناهي مشتمل على الوجود وعلى غيره وهو حدُّ الوجود .

٣ ـ ولأنَّ اتِّصاف الوجود المحض بالتناهي مستحيل، لأنَّ نهاية الشيء اتِّصافه بغيره . وغير الوجود المحض هو العدم ويستحيل اتِّصاف الوجود بالعدم من أجل اجتماع النقيضَين .

الواجب أزلي وأبدي:

والمقصود من الأزلي ما لا بداية له . ليكون مسبوقاً بالعدم . كما أنَّ المقصود من الأبدي ما لا نهاية له . ليكون ملحوقاً بالعدم . فالأبدي كائن باق لا فناء له .

والواجب أزلي فهو أوَّل بلا أوَّل وهو قبل كلِّ شيء، وليس قبله

شيء. كما أنّه أبديٌّ فلا آخر له وإنَّه بعد كلِّ شيء والباقي الّذي يستحيل عليه الفناء. وإليك البرهان:

١ - لأنّ الواجب نفس الوجود، وكلُّ ما هو نفس الوجود فهو موجود دائماً، فلا يسبقه العدم ولا يلحقه العدم، والدليل على صحَّة الكبرى استحالة سلب الشيء عن نفسه. فإذا لم يكن الواجب أزليّاً لزم سلب الوجود عن الوجود في الأزل وإذا لم يكن أبديّاً لزم سلب الوجود عن نفسه في الأبد.

٢ - ولأنَّ ذات الواجب تقتضي الوجود فلو لم يكن أزليّاً لزم انفصال الذَّات عن الذاتي في الأزل. ولو لم يكن أبديّاً لزم ذلك في الأبد وهو مستحيل. فاقتضاء الواجب للوجود لا بداية له ولا نهاية له.

٣ - ولأنَّ كلاً من بداية الشيء ونهايته من حدود الشَّيء والحدُّ نقص وقصور. وقد ثبت أنَّ الواجب بريءٌ من النقص ومحض الكمال ويستحيل عليه القصور.

٤ - ولو كان العدم متقدِّماً على الواجب أو متأخِّراً لكان موصوفاً بالتغيُّر، وهو مستحيل إذ التغيُّر متوقِّف على وجود القوَّة فلولاها لم يحصل تغيُّر. والواجب فعليَّة محضة منزَّهٌ عن القوَّة فيستحيل عليه سبق العدم ولُحوقه.

٥ - ولأنَّ سبق العدم أو لُحوقه يستلزم التناهي، بل هو التناهي، والواجب غير متناه.

٦ - وإنَّ الكائن المسبوق بالعدم بحاجة إلى العلَّة حتَّى يوجد، والواجب غنيٌّ عن العلَّة، فيستحيل عليه سبق العدم. كما أنَّ لُحوق العدم لشيءٍ ليس إلا من أجل انتفاء علَّة الوجود فيستحيل على الواجب لُحوق العدم. وبعبارة أخرى:

المعدوم على قسمين: معدوم مستحيل، ومعدوم ممكن. والأوّل معدوم بذاته، والثاني معدوم بانتفاء علّته. وإنَّ الواجب ليس بذاك وبذا فهو ليس بمعدوم أزلاً وأبداً.

الواجب إلّه العالم:

ومن البديهي أنَّ الممكن يستحيل عليه الوجود من دون علّة، فالعالَم بحاجة إلى العلّة وأنَّها موجودة، إذ لو لم تكن تلك العلّة موجودة لاستحال وجود العالم.

وإنَّ علّة وجود العالَم يجب أن تكون خارجةً عن العالَم إذ لو كانت داخلة في العالم لدخلت العلّة في المعلول فكان الواجد فاقداً وذلك مستحيل. ولاتَّحدت العلّتان الماديّة والفاعليّة وذلك مستحيل. وبيان الاتّحاد أنَّ الجزء علّة ماديّة للكل، ودخول العلّة الفاعلية في العالم يجعلها جزءاً للعالم. ثم إنّه يستحيل أن تكون علّة العالم معلولاً للعالم لأجل استحالة الدَّور. إذن فما هي علّة العالم؟

والجواب: إنَّ علّة العالم هو الواجب لأنَّه علّة غير معلول وإنَّه العلّة الأولى وعلّة العلل. فهو إلّه العالم. فقد ثبت وجودُه وثبت استحالةُ وجود غيره من دون علّة، وثبت استحالة تعدُّده. فهو العلّة لجميع الممكنات.

وإليك البرهان:

العلّة لوجود العالم إمّا واجبة أو ممكنة، إذ يستحيل وجود العالم من دون علّة الوجود.

والثاني مستحيل من أجل استحالة صيرورة الشيء علّة لنفسه فإنَّ الممكن داخل في العالم.

ومن أجل استحالة صيرورة الفاقد واجداً، ومن أجل استحالة اتحاد العلّتين الماديّة والفاعليّة، ومن أجل استحالة وجود الممكن من دون

الواجب، ومن أجل استحالة القابل والفاعل، فإنَّ العالَم قابلٌ الوجود وعلَّتهُ فاعل الوجود. فتعيَّن الأوَّل وهو المطلوب.

ويستحيل صيرورة الواجب معلولاً لغيره ولا لنفسه أمّا الأوّل فلأنّه الوجود الصرف وثبوت الشيء لنفسه ضروريّ. وأمّا الثاني فلاستحالة الدّور ولاستحالة مساواة الواحد للاثنين لأنّ كلاًّ من العلّة والمعلول يقتضي وجوداً والمفترض اتِّحادهما بحسب الوجود. ولأنّ العليّة من مقولة الإضافة ويستحيل تحقّق الإضافة من دون الطرفَين. ولأنّ المعلول مصاحب للحاجة والعلّة مصاحبة للغنى ويستحيل اتِّحاد الحاجة والغنى ولاستحالة اتّحاد الفاعل والقابل فإنّ المعلول قابل والعلّة المعطية للوجود فاعل.

والإلّه واحد:

وإنَّ إلّه العالم واحدٌ ويستحيل تعدُّد الآلهة. وليس للعالم إلاَّ إلّه فرد أحد صمد. ذلك الَّذي في الأرض إلّه وفي السماء إلّه. وإليك البُرهان وينبغي تقديم مقدِّمة بديهيَّة:

إنَّ لكلِّ ماهيَّة من الماهيَّات العالميَّة نفسيَّة بحسب الواقع، وإنّ لكلِّ حقيقة كونيَّة واقعاً قبل وصول المعرفة إليه، ويوضع الاسم لها بعد معرفتها. فالإنسان إنسان بحسب الواقع عرف أم لم يعرف وكذا النَّارُ نارٌ، والشجرُ شجرٌ، وهكذا. ومنه الحُكم البديهي ثبوت شيء لنفسه ضروري، وسلبُ شيء عن نفسه مستحيل.

إذا تبيّن ذلك فنقول: لو كان إلّه العالَم متعدِّداً لزم زوال النفسيَّة الواقعيَّة عن كلِّ ماهيَّة وعن العالم بأسره، ولزم صيرورة كلِّ حقيقة من الحقائق الكونيَّة حقيقتَين متخالفتَين أو أكثر. فلا يوجد لكلٍّ منها حقيقة وواقع بحسب نفسها. والتالي باطل بديهةً فالمقدَّم مثله. بيانُ الملازمة أنَّه يجب أن يكون الإلّهان متباينَين بتمام الذَّات بحيث لا يكون بينهما جهة

مشتركة وإلاَّ كانت تلك الجهة هي الإلّه وهي واحدة.

ومن الواضح أنَّ ما يقتضيه أحد المتباينَين خلاف ما يقتضيه الآخر. فالنَّار تقتضي أمراً هو خلافُ ما يقتضيه الماء وكذلك الحال في كلِّ حقيقة. فالَّذي يصدر من أحد الإلّهين مباين للَّذي يصدر من الآخر فتكون كلّ حقيقة حقيقتَّين متباينتَين أو أكثر فيكون الانسان إنساناً وما يباينها، وحقيقة النور نوراً وظلمة وحقيقة النار حارَّة وباردة وهكذا الحال في جميع الحقائق الكونية.

وذلك باطل بالحسِّ والمشاهدة كما هو باطل عند العقل وبالبرهان، إذ يلزم منه صيرورة الواحد اثنَين ومساواته لهما وذلك مستحيل.

فإذا كانت حقيقة شيءٍ مردَّدة بين أمرَين فهي مستحيلة الوجود لأنَّ الوجود مصاحب للتعيُّن والتشخُّص. إذن تعدّد الآلهة مستلزم لانتفاء العالَم. فإنَّ الحقيقة المردَّدة مستحيلة الوجود.

كما أنَّه مزيل الصِّدق عن الخبر الصَّادق، لأنَّ الصِّدق إخبارٌ عن الواقع الثابت فإذا لم يكن هناك واقع مشخَّص فلا صدق.

كما أنّه مزيل للنَّظم الكوني السائد على العالَم المستلزم للفساد وبوار العالَم. لأنّ النَّظم موقوف على وجود نِسَبٍ خاصَّة متحقِّقة بين الحقائق والظَّواهر الكونيَّة. بحسب الذَّوات والصِّفات والأفعال، والزَّمان والمكان وغيرها. وإذا كان كلُّ ذات حقيقتَين متباينتَين يستحيل حصول تلك النِّسَبِ فيستحيل وجود نظامٍ في العالم.

ثم إنَّه يستحيل أيضاً وجود علَّة خاصَّة لكل نوع من الأنواع العالميَّة ولكلِّ حقيقة من الحقائق الكونيَّة لتكون أرباب الأنواع مستقلاَّت الوجود والأفعال وقائمة بالذَّوات. لا صلة لأحد منها إلى إلّه العالَم. لأنَّ تلك العلَّة إمَّا واجبة بحسب الذَّات أو ممكنة وكلتا الصُّورتين مستحيلتان.

أمّا الأولى فلاستحالة تعدُّد الواجب، وأمّا الثانية فلاستحالة وجود ممكن بدون الواجب. فثبت أنَّ أرباب الأنواع وعلل الحقائق الكونيَّة كلها معلولة للعلّة الأولى الواجبة بالذّات وهي قائمة بها وموجودة بإيجادها.

هو واجبٌ في جميع الصِّفات:

إنَّ واجب الوجود بالذّات، واجبٌ من جميع الجهات وواجبٌ في جميع الصِّفات، ويستحيل أن تكون صفة إمكانية لذات الواجب. وبعبارة أخرى:

كلُّ ما يمكن بالإمكان العام أن يوصف الواجب بصفة من الصّفات، بأن لا تكون تلك الصِّفة مستحيلة عليه كالصفات الخسيسة فهي ضروريَّة له وواجبة، ويستحيل انفصالها عنه.

فالواجب بالذّات واجب الحياة، واجب العلم، واجب القدرة، وواجب في جميع الصِّفات الحقيقيَّة، ويستحيل انفصال تلك الصِّفات عنه.

وإليك البرهان:

١ ـ لو كان الواجب عادماً لصفة، فإمّا يكون قابلاً لها أم لا وكلٌّ منهما مستحيل. أمّا الأولى فلأنَّ الواجب خالٍ عن القوّة وإنّه فعليَّة محضة فاتِّصافه بالقبول مستحيل. وأمّا الثانية فلاستلزامه تركُّب الواجب من الوجود والعدم وذلك مستحيل لأنَّه بسيط غاية البساطة.

ثم إنَّ اتِّصاف الواجب بصفة القبول مستلزم للإمكان، لأنَّ القوَّة مصاحِبةٌ للإمكان، واتِّصاف الواجب بالإمكان مستحيل. كما يلزم تركُّبه من الفعل والقوَّة وذلك مستحيل. فإنَّه أحديُّ الذّات وثبتت بساطتُه بالبرهان.

٢ ـ ولو كان الواجب فاقداً لصفة كماليَّة لزم عليه النَّقص وهو

مستحيل فقد ثبت أنه كلُّ الكمال.

٣ ـ ولو لم يكن الواجب واجباً في جميع الصِّفات، وكانت صفة ممكنة له، لزم حصول الممكن بلا علَّة. وذلك مستحيل لأنَّ العلَّة إن كانت واجبة فهي بحسب الافتراض فاقدةٌ لها. وإن كانت ممكنة استحال وجودها من دون الواجب.

٤ ـ ولو كان الواجب فاقداً لصفة استحال ثبوتها له ولغيره. أمَّا الأوَّل فلاستلزامه انفعالاً في ذاته وهو مستحيل من أجل كونه نقصاً. وأمَّا الثاني فلأنَّ تلك الصفة ليست بواجبة، والممكن الذي لا علَّة له مستحيل والصِّفة المستحيلة ليست بكمال.

إشكالٌ وحلّ: أمَّا الأوَّل فلأنَّ الصِّفات الإضافيَّة الحاصلة للواجب، كالخلق والإحياء وغيرهما، صفات حادثة مسبوقة بالعدم. سيما إذا كانت ملاحظة بالنسبة إلى فرد فرد، لأنَّ الإضافة قائمة بالطَّرفَين. فالذَّات كان فاقداً لها قبل حصول طرف الإضافة والحال أنَّها صفات الكمال وممكنة وحادثة.

وأمَّا الثاني فلأنَّ الكلام في صفات الذَّات. تلك الَّتي هي حاصلة له ولو لم يكن هناك موجود. وإنَّ الصفات الإضافية ليست بصفة للذَّات وإنَّما هي صفة للفعل، ولا بأس باتِّصاف صفة الفعل بالإمكان كما لا بأس بكونها مسبوقة بالعدم.

وأمَّا كون الواجب قادراً على مثل هذه الأفعال بحيث لو شاء فعل ولو لم يشأ لم يفعل، فذلك صفة ترجع إلى الغنى الذَّاتي وإلى القدرة الَّتي هي ثابتة للذَّات فتلك واجبة بوجوب الذَّات.

القول في صفات الواجب

قد أشير آنفاً إلى أنَّ صفات الواجب تنقسم إلى قسمَين: صفات الذَّات وصفات الفعل.

أمّا صفات الذَّات فكالحياة، والوجوب والعلم وابتهاج الذَّات بالذات وغيرها، فإنَّها عين ذاته، وليست بزائدة على ذاته. فذاتُه بذاته، من دون اعتبار أيَّة حيثيَّة، مصداقٌ لكل صفة كماليَّة فذاته حياة وعلم وقدرة وغيرها حال كونه حيّاً وعالماً وقديراً.

قال عظيم الفلاسفة صدرا:

المراد من عينيَّة الصِّفات للذَّات، هو كون الذَّات مصداقاً لكلِّ صفة كماليَّة من دون قيام صفة بها. فالذَّات بنفسها صفة وموصوف وعلم وعالم، وقدرة وقادر، كما أنّه وجود وموجود. فليس المراد من عينيَّة الصفات للذَّات كون مفهوم الصِّفة عيناً لذاته كاتِّحاد مفهوم الإنسان مع حقيقته. ولا أنَّ الصِّفات متَّحدة بحسب المفهوم بحيث تكون مترادفة في الذَّات الواجبي، ويكون مفهوم العلم عين المفهوم من القدرة وهكذا، بل المقصود أنَّ الصِّفات الكماليَّة كلَّها موجودةٌ بوجود واحد. وهو وجود الذَّات الأحديَّة. وليست ذاته متميِّزة عن صفة ولا صفة متميِّزة عن صفة أخرى. فالواجب حيٌّ بنفس ذاته. قادرٌ بنفس ذاته، وعالم بنفس ذاته، ومريد بنفس ذاته... ونحن نزيدك توضيحاً ونقول إنَّه لما كانت الصفة أمراً زائداً على الموصوف فللموصوف وجود، وللصِّفة وجود آخر. فالمقصود من عينيَّة الصِّفة للذَّات أنَّ هناك وجوداً واحداً، وهو وجود الصِّفة ووجود الموصوف فالصِّفة ليست زائدةً على الموصوف بحيث يكون هناك ذات وصفة. بل الذَّات صفة والصِّفة ذات. وإنَّ الوجود الواحد كما هو مصداق الذَّات كذلك هو مصداق الصِّفة فالذَّات نفس الصِّفة، فهو العلم

والحياة والإرادة وغيرها كما هو وجود.

وإليك البرهان:

١ ـ لو كانت صفات الواجب زائدة على ذاته فإنَّها مستلزمة لصيرورتها عين ذاته. لأنَّ الصِّفة الزائدة على الذَّات مفتقرة إلى العلَّة ومستحيلة بدونها وليست العلَّة لها إلاَّ الذَّات لأنَّ التأثُّر عن الغير ينافي الوجوب، فإنَّ الواجب هو الغنيّ عن الغير. فإذا كانت الذّات هي العلَّة للصفة لكانت واجدة لها. لأنَّ إعطاء الفاقد مستحيل.

٢ ـ لو كان الواجب في ذاته فاقداً لكمال لم يكن كلَّ الكمال. وقد مرَّ إثباته بالبرهان.

٣ ـ ولو كانت الصِّفة زائدة على الذَّات لكانت إمَّا ماهيَّة أو وجوداً والأوَّل مستحيل لأنَّ الماهيَّة ممكنة وصفات الواجب واجبة فقد ثبت أنَّ الواجب بالذَّات واجبٌ من جميع الجهات. فتعيّن الثاني لأنَّ الوجود المحض عين ذاته ولا مغايرة بينهما.

٤ ـ ولو كانت الصفة زائدة على الذَّات لكان الواجب فاقداً لكمال في ذاته، فلزم تركّبه من الوجود والعدم، وذلك مستحيل لأجل اجتماع النَّقيضين. فإنَّ الوجود هو الذَّات وفقدُ تلك الصِّفة الكماليَّة هو العدمُ، مضافاً إلى أنَّ الواجب بسيط وتركُّبه مستحيل كما مرّ.

٥ ـ ولو كانت الصِّفة زائدة لكانت مُمكِنة لاستحالة تعدُّد الواجب. ووجود مثل هذه الصِّفة مستحيل من أجل كونها من دون علَّة فإنَّ العلَّة للممكنات هي الواجب، والمفروض أنّ الواجب فاقد لتلك الصفة.

فقد تبيَّن أنَّ الواجب كما كان ذاتُه أزليّاً وأبديّاً وواجباً، كذلك صفاته الحقيقيَّة واجبةٌ وأزليَّة وأبديَّة، فإنَّها عين ذاته. وإن الذَّات صفة

وإنَّ الصفة ذات بلا تغاير بينهما بحسب الحقيقة والواقع والوجود وإن كان التغايُر المفهوميُّ محقَّقاً بينهما .

وإنَّ تلك الصِّفات الحقيقية كلٌّ واحدة منها عين الأخرى مصداقاً ووجوداً وحقيقةً من دون أيّ تغاير واقعي، وإن كان التغاير المفهوميُّ محقَّقاً بينها . فالذَّات الواجبة البسيطة علم، وحياة، وقدرة، ووجود، وإرادة، وهكذا . . .

وأمّا القسم الثاني من الصِّفات تلك الَّتي يوصف بها الواجب من جانب فعله، كالعليَّة والخالقيَّة ونوع من علمه بالغير، ومن القدرة عليه، ومن الإرادة له، وغيرها، ممَّا تجمعها صفة القيُّوميَّة، فهي زائدة على ذاته فإنَّ القيُّوميَّة إضافة إشراقيَّة ومرتبة الظهور بالأفعال .

والبرهانُ . أنَّ ثبوت هذه الصِّفات للواجب باعتبار صدور فعل منه فتكون متأخِّرة عن الذات ومنتزعة عن مقام فاعلية .

ولكن مبادي تلك الصِّفات ومقوماتها الوجوديَّة هي عين الذَّات تلك الَّتي ينبعث عنها كلُّ كمال وهذا هو البحث عن صفات الواجب إجمالاً وإليك البحث عنها بالتفصيل ولكن بلفظ موجز .

في حياته

قال الفيلسوف الأكبر صدرا :

انّ حكم الحياة كحكم غيرها من الصِّفات الكماليَّة في أنَّها من كمالات الموجود بما هو موجود، وكل ما هو كمال للموجود المطلق أو للموجود من حيث موجود من غير تخصُّص بأمر طبيعي أو مقداري أو عددي فلا بدَّ من ثبوته لمبدأ الوجود وفاعله، إذِ الفاعل المعطي للوجود ولكماله أولَى بذلك الكمال .

أقول توضيح كلامه أنَّ الموجود قد يوصف بأنَّه حارٌّ أو بارد، وقد يوصف بأنَّه طويل أو قصير وزائد أو ناقص، وقد يوصف بأنّه علّة أو معلول.

فوصف الموجود بالقسم الأوّل من الأوصاف يتوقَّف على تضييق سعة مفهومه بنوع من الأنواع الطبيعيَّة الكونية، وإنَّ وصفه بالقسم الثاني يتوقف على تخصُّص الموجود بتخصُّص مقداريٍّ ليوصف به.

ولكن وصفه بالقسم الثالث لا يتوقف على شيء من الأمرَين فإنَّ العلَّة والمعلوليَّة تعرضان لنفس الموجود كموجود.

وإنَّ صفة الحياة التي يوصف بها الموجود، من القسم الثالث من الأوصاف.

ومن الواضح أنَّ الحياة كمال للموجود وما يقابلها وهو الموت نقص له.

ونزيدك برهاناً لإثبات حياة الواجب فنقول:

إنَّ حياة الممكنات عامَّة مسبوقة بالعدم ومعطاة من غيرها.

أمّا سبق عدمها فبديهيّ، ويستحيل وجود المسبوق بالعدم من دون علَّة.

وأما كونها معطاة من غيرها فلأنَّها لو كانت حياتها من عند أنفسها، لم تزُل عنها الحياة ولم يكن لها الموت، فحياة الممكن عاريةٌ ويستحيل وجود العارية من دون الأصيل.

إذن علَّة حياة الممكن هي حياة الواجب.
كما أن الحياة الأصيل هي حياة الواجب.
فالواجب هو نفس الحياة القائمة بالذَّات.

تشترك الحياة الواجبة مع الحياة الممكنة في خلق الحيِّ وتمتاز عنها

بالإيجاد، فإنَّ خَلْق الحيِّ من الحيِّ الممكن ليس إلاَّ بالتبديل والتوليد. وخلقُ الحيِّ من الحيِّ الواجب هو بالإيجاد فهو أولى بالحياة من الممكن.

إنَّ التبديل والتوليد يتوقَّفان على وجود مادَّة سابقة، وإنَّ كلاً منهما خلقُ موجود من موجود.

ولكن الإيجاد لا يتوقف على ذلك فإنَّه قد يكون بخلق موجود من معدوم، مضافاً الى أنَّ كلاًّ منهما لا يخلو من انفعال وتغيُّر في ذات الفاعل. لأنَّ التبديل ليس إلاَّ ذهاب شيء من ذات المبدَّل وإقامة آخر مقامه. والتوليد ليس إلاَّ إفراز جزءٍ من ذات المولِّد.

فكلٌّ من المبدِّل والمولِّد ليس بفاعل تامٍّ، بخلاف الموجد فإنَّه فاعلٌ تامٌّ لا يجري في ذاته أيُّ انفعال وتغيُّرٍ فهو أولَى بالحياة.

إنَّ حياة الواجب عين ذاته. فهو حياة كلُّه. فإنَّ الحياة كمال بل أفضل الكمال وهو كمال كلُّه.

ثم إنَّ حياته واجبة لأنَّها عين ذاته. وإنَّ الواجب بالذات واجبٌ في جميع الجهات، والحياة الَّتي هي عين الذّات واجبةٌ يستحيل افتراقُها عن الموصوف بها. وقد مرَّ أنَّ من ميزات الحيِّ إيجادَ الحيِّ من دون أن ينقصه شيء.

فالحيُّ الواجب أولَى بإيجاد الحيِّ من غيره لأنَّه ليس بحاجة في الإيجاد الى غيره.

وإن الحيَّ الواجب غنيٌّ عن العلَّة بنفسه وفي تحققه وفي فعله وإيجاده. وإنَّ الحيَّ الممكن يجوز افتراق الحياة عنه. فإنَّه بحاجة الى غيره في الاتصاف بالحياة. إنَّه يخلق الحيَّ من شيء بفضلٍ من الحيِّ الواجب.

فقد تبيَّن بذلك أنَّ الحياة على صنفين: واجبة وممكنة.

وإليك البرهان على تحقُّق الحياة الواجبة:

١ - إنَّ طبيعة الحياة إمَّا مسبوقة بالعدم، أو مسبوقة بغيرها من الموجود، أو هي أزليَّة غير مسبوقة بشيء.

والأولان مستحيلان لاستحالة خروج الشيء بنفسه من العدم إلى الوجود، ولاستحالة علّية غير الحياة للحياة. فإنَّ الفاقد لا يعطي. فتعيّن الثالث. فالحياة واجبة.

٢ - إنَّ الحياة الكائنة، إمَّا قائمة بنفسها، وإمَّا هي قائمة بغيرها. والثاني راجع الى الأوَّل، إذ يستحيل صيرورة غير الحياة علَّة للحياة. إذِ المسانخة معتبرة بين العلَّة والمعلول. فالغير الَّذي افترض قيام الحياة به هو نفس الحياة لا غيرها. فالحياة قائمة بنفسها. وما كان كذلك فهو واجب.

٣ - إنَّ الحيَّ الممكن موجود بديهةً. فالحيُّ الواجب موجود، لأجل استحالة وجود الممكن من دون الواجب. وللأولوية القطعيَّة الحاصلة لوجود الواجب دون الممكن. فإنَّ الواجب غنيٌّ عن العلة، والممكن بحاجة إليها، لأنَّه فاقد للحياة وللوجود بحسب ذاته.

٤ - والأحياء الكائنة العالمية كلُّها مسبوقة بالعدم فالعلَّة لوجودها ضروريَّةُ الوجود وغير مسبوقة بالعدم إذا لو كانت مسبوقةً بالعدم لكانت داخلة في معلولاته واتَّحدت العلَّة بالمعلول وهو مستحيل.. وعلَّة وجود الأحياء المسبوقة بالعدم ليست إلاَّ الحيّ الواجب.

٥ - إنَّ الكائن الحيَّ الَّذي يولَّد حيّاً لم يكن بنفسه واجداً للحياة، وإلاَّ لم يكن بحاجة في حياته الى غيره. فما كان فاقداً في نفسه كيف يكون معطياً؟! فهو طريق إيصال الحياة من مبدأ الحياة الغني في حياته، الى مولوده الحيّ. ومبدأ الحياة هو الحياة الواجبة.

علم الواجب

والواجب عالم بذاته وعلمه عين ذاته علماً حضورياً . وإليك البرهان :

١ - إنَّ الواجب وجود مجرَّد عن المادَّة ومنزَّه عن كلِّ تركيب . وكلّ ما هو كذلك فذاتُه حاضر لذاته . فإنَّ من الممكن ما هو ذاته حاضر لذاته فحضور ذات الواجب لذاته بالأولوية القطعيّة والعلِّية لمن هو ذاته حاضر لذاته . وليس العلم إلاَّ الانكشاف ، وحضور المعلوم لدى العالم ، فالواجب عالم بذاته .

٢ - ولو لم يكن الواجب عالماً بذاته كان ناقصاً وذلك مستحيل فقد ثبت أنه كلُّ الكمال . ثم إنَّ حضور ذات المعلوم لدى العالم علم حضوري . كما أنَّ علمه بذاته عين ذاته وليس بزائد عليه وقد سلف ذكر البراهين لاتِّحاد صفاته مع الذَّات .

علم الواجب بغيره

إنَّ الواجب عالم بغيره وهو الممكنات المعلولة له ، فإنّ تعدُّد الواجب مستحيل بالبرهان .

وإليك البرهان على علمه بغيره :

١ - إنَّ الواجب عالم بذاته ، وذاتُه علَّة لوجود غيره . والعلم بالعلَّة علم بالمعلول بنحو أفضل . فإنَّ العلَّة حدٌّ تامٌّ للمعلول ، كما أنَّ المعلول حدٌّ ناقص للعلَّة . فالواجب عالم بغيره إذ هو عالم بذاته .

٢ - ولو لم يكن الواجب عالماً بغيره لكان نقصاً فيه وهو مستحيل فإنه كلُّ الكمال .

٣ ـ وإنّ علم الواجب بغيره ممكن بالإمكان العام، وغير مستحيل عليه. إذ لو كان مستحيلاً عليه لكان وجود ذلك الغير مستحيلاً، وكذا العلم به والاستحالة من أجل وجود الممكن بلا علّة. وكلّ غير مستحيل على الواجب، فهو ثابت له وواجبٌ فالواجب عالم بغيره.

وهذا العلم هو علمه الإجمالي بالممكنات قبل الإيجاد في مقام ذاته وهو عين ذاته. وأمّا علمهُ التفصيلي بجزئيَّات معلولاته وأحوالها فهل هو عين ذاته أو زائدة على ذاته زيادة متَّصلة أو منفصلة أو غير ذلك؟ فللقوم فيه مذاهب:

١ ـ فقد ذهب المشّاؤون ومنهم الشيخ الرئيس ابن سينا وتلميذه الفيلسوف بهمنيار إلى أنَّ علمه التفصيلي إنَّما يكون بارتسام صور معلولاتها المتكثِّرة في ذاته وحصولها فيه حصولا ذهنياً، وهي زائدة على ذاته على نحو ترتُّبٍ علّي ومعلولي. وسبقهما الى هذا المذهب الفيلسوف الكبير المعلِّم الثاني أبو نصر الفارابي.

٢ ـ وذهب الفيلسوف الأكبر شيخ الإشراق شهاب الدين المقتول بأنَّ وجود معلولاته في الخارج هو نفس علمه التفصيلي، سواء أكانت مجردات أو مادِّيات. وتبعه في ذلك الفيلسوف نصير الدين الطّوسي مع اختلاف يسير فنفى صيرورة المادِّي علماً للواجب.

٣ ـ وحكي عن أفلاطون القول بأن بها صوراً مفارقة ومُثلاً عقليَّة لها حصول خارجي، وإنَّها علوم واجبية يعلم بها الواجب الموجودات كلَّها.

٤ ـ وذهب المعتزلة الى ثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها ثبوتاً أزليّاً عينيّاً وتلك هي المناط عندهم لعلم الواجب بالممكنات قبل وجودها.

٥ - وذهب بعضٌ الى أنَّ ذات الواجب علم تفصيلي بالمعلول الأوَّل، وإجمالي بما سواه، وإنَّ ذات المعلول الأوّل علم تفصيليٌ بالمعلول الثاني، وإجماليٌّ بما سواه، وهكذا الى انتهاء سلسلة الموجودات.

٦ - وذهب العظيم صدرا الى أنَّ ذاته كشفٌ تفصيلي عن الكلِّ في عين كونه علماً إجمالياً.

٧ - وذهب المحقِّقون من الصوفَّية الى أنَّ ثبوت الاشياء قبل وجودها ثبوت علمي لا عيني، وذلك علم الواجب. أمّا البحث عن مذهب المشائين فيقتضي تقديم مقدِّمة قصيرة موجزة فنقول:

لقد سلف أنَّ العلم ينقسم الى انفعالي وفعلي. ويُقصد من الأوَّل ما يحصل في الذِّهن بانعكاس من الخارج، ويكون للموجود الخارجي سببيَّة في حصول الصُّورة العلمية في الذِّهن، وذلك مثل حصول صور الشمس والقمر والشّجر في الذّهن. ويُقصد من الثاني ما هو بعكس ذلك بأن يكون للصُّورة الذهنيَّة علّية لما يوجد في الخارج وذلك مثل علم صانع البيت الذي يريد بناءه.

وهذه السببيَّة قد تكون تامَّةً بحيث تكفي الصُّورة العلميَّة الذِّهنية لحدوث الوجود الخارجي، وقد تكون ناقصة تفتقر الى استخدام قوَّة محرِّكة وآلات وأدوات، ومادَّة صالحة لقبول تلك الصورة.

إذا تبيَّن ذلك فهم يقولون إنَّ علم الباري بالممكنات علمٌ فعليٌّ له سببيَّة تامَّة للوجود الخارجي، وهو صورٌ مرتسمة في ذات الواجب موجودة بوجوده، وصدور الممكنات عنه بأنَّها عُقِلت أولاً ثم صدرت. وإنَّ موجوديَّة الممكنات تابعة لمعقوليتها. وإنَّ ماهيَّات الأشياء حاضرة لذاتها وموجودة بوجود ذهني بترتُّبٍ علّيٍّ ومعلولي، على الوجه الكلِّي بحيث لا يتغيرَّ العلم بتغير المعلوم الخارجي وأورد العظيم صدرا على هذا المذهب

إيرادات ثلاثة .

أولها : اللازم يجب أن يكون من سنخ الملزوم . فلازمُ الماهيَّة أمر ماهَوي ، ولازم الوجود الذّهني أمرٌ ذهني ، ولازم الوجود الخارجي أمر خارجي . فالصّور المرتسمة في ذات الواجب اللازمة له يجب أن تكون وجوداً خارجيّاً . فإن ذات الواجب الملزوم لها وجود خارجي محض فلا يجوز أن تكون موجودات ذهنيَّة .

ثانيها : أنَّ العلم الواجبي بذاته يقتضي العلم بمعلولاته . فإنَّ العلم بالعلَّة علمٌ بالمعلول فمجعولاته نفس معلوماته ، فهي علومه التفصلية التي هي تابعة للعلم الكمالي الذي هو عين ذاته كما أنَّها معلولات لذاته .

ثالثها : أنَّ تصريحهم بأنَّ تلك الصُّور أعراضٌ هدمٌ للقانون المتَّفق عليه بين الفريقين من أنَّ كلَّ ما هو أسبقُ صدوراً فهو أشرف ذاتاً وأقوى وجوداً . لأنَّ العرض أخسُّ وجوداً من الجوهر . وعلى هذا المذهب قد جعل العَرض من وسائط إيجاد الجوهر وله السبق الوجودي على الجوهر . ولكن المتأمِّل في هذا الكلام يجد فيه الخلل والضعف .

فالأوَّل منقوض بالوجود الذّهني فإنه لازم للوجود الخارجي لأنَّ وجودَ النَّفس وجود خارجي . والحلُّ أنَّ لازم الوجود الخارجي صنفان : خارجي وذهني ، والسنخيّة في أصل الوجود كافية .

وأمّا الثاني فلأن الكلام في علمه التفصيلي السابق على وجود الممكنات ، وذلك غير مناف لكون الممكنات بأنفسها علوماً تفصيليَّة . فإن هذا العلم ليس بسابق على وجودها .

وأمَّا الثالث فلأنَّ قانون إمكان الأشرف الحاكم بأنَّ كلَّ ما هو أسبق صدوراً فهو أقوى وجوداً ، إنّما يجري في أفعال الواجب ومعلولاته ، وتلك

الصّور ليست بمعلولاته وأفعاله عندهم كما قال الشيخ: إنّها موجودة بوجوده لا بإيجاده باقية ببقائه لا بإبقائه. كما أن تصريحهم بكونها لوازم ذهنيّة شاهد آخر.

ثم إنَّ كونها أعراضاً لا ينافي صيرورتها داخلة في علل وجود الجواهر لأنَّها من قبيل الشرط، وأمَّا العلَّة الفاعليَّة لها فهي نفس الذَّات، وهي أشرف وجوداً من الجواهر.

هذا ولكن نناقش معهم في هذا المذهب ونقول:

أوّلاً: إنَّ دعوى ثبوت الذِّهن للواجب تجاه الخارج، بلا بيِّنة وبرهان، وقياس الواجب إلى الإنسان، وهو مع الفارق إذِ الإنسان ممكن ومعلول وضعيف ولكن الواجب واجب وعلَّة وقويّ. ولعل تغاير الوجود العلّي للإنسان مع الوجود الخارجي من أجل أنَّ الوجود الخارجي ليس بمعلول للإنسان من أجل ضعفه وعدم قدرته والحال أنه معلول للواجب ولا نقول باستحالة اللَّوازم الذهنيَّة للواجب بل نقول إنَّ ذلك بحاجة الى البرهان، وإنَّ القياس مع الفارق.

وثانياً: إنَّ نفي العلم التفصيلي عن الواجب في مقام ذاته نقصٌ فيه وذلك مستحيل.

وأمَّا البحث عمَّا ذهب إليه الشيخ الإشراقي من أنَّ الممكنات ومعلولاته هو معلوماته وتلك علمه التفصيلي بالأشياء في مرتبة ذوات الأشياء، فقد أثبت علم الواجب بغيره على قاعدة الإشراق. فإنَّ النُّور هو الظاهر بذاته والمظهر لغيره، وذلك صفة الوجود فإنَّ ظهور كلِّ شيء وتحقُّقه بالوجود، فما لا وجود له لا ظهور له ولا تحقُّق. فقرَّر أنّ علم الواجب بذاته كونه نوراً لذاته، وعلمه بالأشياء الصَّادرة عن كونه مظهراً لها بإشراقه عليها، فعلمه محضُ إضافة إشراقيَّة، وله الإشراق والتسلُّط

المطلق فلا يحجبه شيء عن شيء. وتبعه الفيلسوف نصير الدين الطّوسي فقال إنَّ علم العاقل بذاته كما يكون حضورياً ولا يحتاج إلى صورة من ذاته حاصلة له، كذلك علمه بما يصدر عنه حضوري. وإنَّ الصّادر بنفسه حاضر له لا بصورته. فالأوّل الواجب يعقل الأشياء بأعيانها وحقائقها لا بصورها، وإنَّ تلك الأشياء بأنفسها حاضرة عند الواجب...

ولا بأس بهذا المذهب وإن كان لا يخلو من قصور من جانب نفي العلم السّابق على وجود الأشياء وإنكار العلم الفعلي التفصيلي العنائي للواجب. فإنَّه حاصل لمعلولاته الممكنة فكيف لا يكون حاصلاً له وهو الواجب وهو العلّة، وإنّ ما هو حاصل في الكون ليس إلاّ منه؟

وأمَّا البحث عمَّا هو محكيّ عن أفلاطون من أنَّ علمه بالأشياء عبارة عن الصُّور العقليَّة المجردة المتَّحدة بحسب الماهيَّة مع الأشياء فلذا سميِّت بالمثل ولكنَّها مختلفة عن الأشياء بحسب الوجود، فإنّ وجود المثل وجود عقلي مجرد عن المادَّة ولواحقها.

وهذا المذهب يقرب الى ما ذهب إليه الشيخ الإشراقي ولكنَّه أضيق دائرة منها.

ويردُ عليه بأنَّه هل له علم بها سابق على وجودها أم لا؟ فعلَى الأوَّل يحدث سؤال عن ذلك العلم.

والثاني مستلزم لإنكار العلم العنائي السّابق على وجود كلّ شيء، الثابت بالبرهان وأمَّا البحث عمَّا ذهب إليه المعتزلة فإنّه مذهب فاسد لأنَّ ثبوت المعدوم مستحيل إذ هو جمع بين المتناقضَين ضرورة أنّ الثبوت ليس إلاَّ الوجود.

كما أنَّ تعلُّق العلم بالمعدوم مستحيل فإنَّه لا شيء. ويعتبر الشيئيَّة في متعَلَّق العلم.

ثم إنَّ تعلُّق العلم بأمر موقوف على تميُّزه عن غيره ولا ميز بين المعدومات كمعدومات.

لأنَّ الميز صفة ثابتة للشيء وثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له، وبدونه مستحيل الوجود.

وكأنَّ المعتزلي استشعر بالوجود الذّهني وقصده ولكن لم يعرفه.

وأمَّا البحث عمَّا ذهب إليه القائل بأنَّ الصادر الأوَّل علم تفصيلي للواجب بالمعلول الثاني وعلم إجمالي له بما عداه. وإنَّ المعلول الثاني علم تفصيلي له بالثالث وإجمالي له بما عداه وهكذا، فيردُ عليه أنَّ ذلك قول بحاجة الواجب في علمه الى غيره، وإلى معلوله. وذلك مستحيل إذِ الحاجة تنافي الوجوب. كما يرد عليه أنَّه قول بنفي العلم العنائي في مقام الذَّات للواجب بالنسبة الى ما سوى المعلول الأوَّل فهو نقص مستحيل عليه.

وأمَّا البحث عما ذهب إليه الفيلسوف الأعظم من أنَّ ذات الواجب كشفٌ تفصيلي عن الكلِّ في عين كونه علماً إجمالياً فإليك خلاصة ما بيَّنه في تقريب مذهبه: إنَّ البسيط الحقيقي من الوجود كل الأشياء، وذلك الوجود عقلٌ لذاته وعاقل. وإنَّ الواجب عاقل لذاته بذاته وعقله لذاته عقل لجميع ما سواه بوجوداته المتكثِّرة، فإن ذاته وجود كلِّ الأشياء بنحوٍ أعلى وهذا العلم مقدَّم على وجود جميع ما سواه. فهذا هو العلم الكمالي التفصيلي بوجه والإجمالي بوجه، بمعنى أنَّ المعلومات على كثرتها وتفصيلها موجودة بوجود واحد بسيط.

أقول: وما ألطف هذا البيان وقد نبع عن صفاء القريحة وحدَّة الذِّهن وغاية الذكاء ونهاية الحذاقة في الحكمة. وتوضيحُ الكلام فيه أن حقيقة كلِّ شيء وشيئيته وكماله بالوجود فلولا الوجود لا حقيقة للشيء ولا شيئيّة ولا كمال. فالوجود نفس حقيقة الشيء وكماله. وكلما كان الوجود

أشرف وأكثر تجرداً، كان الكمال الحاصل له أفضل. وإنَّ الوجود الأشرف حاوٍ لجميع ما للوجود الذاتي من الكمال، فحقيقة كلِّ شيء وشيئيته بما هو واجد له لا بما هو فاقده. وإنَّ حقيقة الإنسان بإنسانيته بعقله، بفكره، بخلقه، لا بحاجته إلى الأكل والشرب، ولا بعجزه عن رؤية ما وراء الستار، ولا بكونه مقيَّداً بالمكان. وتفترق حقيقة الشيء عن ماهيته بأنَّ حدَّ الشيء داخل في ماهيته كيف والماهيَّة جامعة ومانعة، ولكن الحدَّ ليس بداخل في حقيقة الشيء فإنَّ حدَّ الشيء نهايته وبدايته عدمه وبه يتميَّز الشيء من مشاركاته في الحقيقة. ولذا كانت حقيقة الشيء حاصلة له في رتبة سابقة على حدّه. كما أنَّ الحدَّ يميز المعلولَ عن علَّته، فإنَّه لازم للمعلول وناقص بالنسبة إلى علَّته وليس الحدّ إلاَّ ذلك النقص وإن كانا مشتركَين في أصل الحقيقة. وإذا تبيَّن أنَّ الموجود الأشرف واجد لحقيقة الموجود الأخسِّ دون ماهيَّته فحقيقة المعلول وكماله حاصلة للعلَّه بنحوٍ أعلى دون حدِّه وماهيَّته، فللمعلول وجودان وجود بحدِّه المعلولي وهو وجوده الشخصي، ووجودٌ لا بحده ولكن بحقيقة وهو أعلى وجودية وهو وجوده للعلَّة. ولذا صار علَّة العلل هو الوجود الكامل لجميع معلولاته وحقائق معلولاته حاصلة له وذلك المراد من قوله: بسيط الحقيقة كلِّ الأشياء.. فالعلم بمثله علم بجميع الممكنات ولما كان علم الواجب بذاته حاصلاً له وهو عين ذاته وذاته سابق على جميع معلولاته فعلمه بجميع معلولاته سابق على وجود جميعها وهو علم عنائي فعلي في مقام الذات وعين الذات. وبهذا البيان ظهر ضعف ما قيل بأنَّ لازم قوله بسيط الحقيقة كل الأشياء صيرورة الواجب ذا ماهيَّة بل ذا ماهيَّات فلا يكون وجوداً بحتاً.

وجه الضعف أنَّ الحاصل للواجب حقيقة كلِّ شيء وكماله دون حدِّه ونقصه لتكون ماهيَّته حاصلة له وذلك لا ينافي كونه وجوداً بحتاً. فقد عرفت أنَّ الوجود كلَّما ازداد تجرداً ازداد كمالاً، ولو كان ماهية كل شيء

حاصلة له لزم أن يكون ذاته مجمع حدود الأشياء ونواقصها وذلك مستحيل لما عرفت أنَّ الحدَّ من لوازم المعلول ويستحيل حصوله للعلة.

وأمّا الكلام في ما ذهب إليه المحققون من المتصوِّفة فيجب الإشارة أولاً إلى تفسير بعض مصطلحاتهم، فنقول إنهم حين يطلقون الأسماء والصِّفات على ذات الواجب كما يعبِّرون عنها بلوازم ذاته والأعيان الثَّابتة فهم لا يقصدون من الأسماء ألفاظ العالم والقادر والحي، وإنما يعدُّونها أسماء الأسماء.

فهم يقصدون من الاسم الذَّات، مأخوذاً معها تعين صفة من الصفات. فالذات مع التعيُّن العلمي اسمٌ واسمُ هذا الاسم عالم وهكذا.. كما أنهم يُطلقون الصفات على المفاهيم الكلِّية المنطبقة على الذات فالصفة عندهم مرادفة لما يقصده علماء المنطق من الوصف العنواني في عقد الوضع للقضيَّة كالإنسان في قولنا الإنسان حيوان، وكالكاتب في قولنا الكاتب متحرِّك الأصابع، فالصفة عندهم تنطبق على الذَّات سواء أكان داخلاً فيها أم خارجاً عنها.

فالاسم في عُرفهم يدلُّ على ذات مأخوذةٍ معها صفة من الصفات، والصفة في عُرفهم تدلُّ على ذلك التعيُّن الكمالي الذي هو عين الذَّات، وبذلك تبيَّن الفرق في مفهوم العالم عند أخذه اسماً أو صفة.

ثم إنهم يقصدون من اللاَّزم معناه اللُّغوي. وهو الَّذي يستحيل انفكاكه عن ملزومه سواءً أكان داخلاً فيه كالذاتي في باب إيساغوجي، أم خارجاً عنه أو باعتبار خارج عنه وباعتبار داخل فيه.

وبذلك يتبيَّن ما يقصدونه من الأعيان الثابتة تلك التي يعبِّرون عنها بلوازم الأسماء والصفات فهي النِّسب المتعلِّقة بها المتحققة بتحقُّق الذات لا بتحقُّق أنفسها فإنَّها ما شمَّت رائحة الوجود قطّ، وغير موجودة بوجود

أنفسها، بل هي مربوبات موجودة بوجود أربابها وهي الأسماء والصفات المتكثرة بحسب المفاهيم، وثابتة في الأزل وغير مجعولة باللاّ جعل الواقع للوجود الأحدي. وقد مرَّ أنَّها متحقِّقة بتحقُّق الذات لا بإيجادها. وبذلك تخرج عن كونها معدومة في الأزل فهي الماهيَّات بوجودها العلمي الأزلي إذا تبين ذلك فاعلم أنَّ الفيلسوف العظيم قد قرر مذهبهم ببيان فلسفي فقال:

لما كان علم الواجب بذاته هو نفس وجوده، وكانت الأعيان موجودة بوجود ذاته فكانت معقولة بعقل واحد هو عقل الذات، فهي مع كثرتها معقولة، بعقل واحد، كما أنَّها مع كثرتها موجودة بوجود واحد إذ العقل والوجود هناك واحد فإذن علمه بالأشياء كلِّها في مرتبة ذاته قبل وجودها وهو علم فعلي سبب لوجودها في الخارج لأنَّ علمه بذاته هو وجود ذاته. وذلك الوجود بعينه علم بالأشياء. (انتهى بتلخيص منّا.)

ولنا أن نبيِّن العلم الإجمالي بالأشياء في مقام الذّات للواجب في عين الكشف التفصيلي بتقريب آخر بعد الإشارة إلى أمور:

أحدها أنَّ حقيقة الشيء هو كماله بحسب ذاته إذ النقص أمر عدمي ويستحيل تقوم شيء بالعدم ولأن النقص حدٌّ للشيء ونهايته والحدُّ غير داخل في المحدود وليس بمقوِّم له فشيئيَّة الشيء بكماله وبما يجده لا بما يفقده.

ثانيها: أنَّ العلَّة والمعلول مشتركان في الحقيقة ويتميز المعلول عن علته بنقصه وهو المعلولية، كما أنَّ العلَّة يتميز عن معلوله بكماله وهو العليَّة الحقيقية لا الإضافية فالمعلول هو العلَّة ناقصاً والعلّة هي المعلول كاملاً.

ثالثها: إنّ العلم بالشيء من جانب علَّته هو أتم أنواع العلوم وأفضلها كما أنَّ العلم به من جانب معلوله علم ناقص.

رابعها: قد ثبت أنَّ الواجب كلُّ الكمال، فهو المبدأ، لكلِّ كمال. وإلا لم يكن كلَّ الكمال. فكلُّ كمال ممكن بأنواعه وأصنافه ودرجاته معلولٌ لذلك الكمال غير المتناهي، وإلا استحال وجودهُ وتحقُّقه. إذا عرفت ذلك فنقول: علم الواجب بذاته، وهو عين ذاته، علمٌ بكلِّ كمال، وبكلّ نوع من أنواع الكمال، وأصنافه، ودرجاته، فهو العلم التفصيلي الأتم في مقام ذاته بكلِّ شيء قبل وجوده، فقد ثبت أنَّ شيئيَّة الشيء بكماله.

في إرادته

إن الإرادة من صفات الكمال ومن ميزات الكائن الحيّ الأشرف، فالأحياء الفاقدة لها ناقصة. فيستحيل على الواجب فُقدان الإرادة بما مرّ من البراهين.

وقد تحصل الإرادة في الإنسان، من تصوُّر الفعل، وتصوُّر فائدته، ثم التصديق بذلك، ثم ينبعث من ذلك العلم التصوري، والإذعان التصديقي شوقٌ ومنه تهتزُّ الإرادة. فهي إزماع النفس والعزم، المحرِّك للأعصاب والأعضاء الأدويَّة، فيصدر منها الفعل. وهذا المعنى من الإرادة مستحيل على الواجب، لأنَّ كلَّ واحدة من مقدماتها حادثة وزائلة ويستحيل عليه الحدوث والزَّوال لوصف من أوصاف ذاته.

كما إنَّه ليست للواجب أعضاء أدويَّة، وفعله الإيجاد وإنَّ الغاية لفعله المطلق هو ذاته، وهي حاصلة أبداً. وأما أفعاله الخاصَّة فكلُّ واحد منها غاية لغيره وإذا افترض كون الغاية لفعله المطلق مما يحصل بعد الفعل بحيث يصير واجداً لها بعد فقدها، لزم النقص والاستكمال المستحيلان على ذاته.

وهل الإرادة صفة لذاته لتكون عيناً له؟ أم هي صفة فعله؟

والأول هو المختار لفلاسفتنا إذ قالوا: إن إرادة الواجب عبارة عن

علمه بالنِّظام الأكمل الأتمّ، وعلمهُ عينُ ذاته، فإرادته عين ذاته من أجل كونها عيناً لعلمه.

وبذلك يتبيَّن الفرق بين إرادة الواجب وبين إرادة الممكن، كما يتبيَّن منه الفرقُ بين عليَّة علم الواجب لفعله وبين عليَّة علم الممكن لفعله. ثم إني لم أعثر على برهان منهم لهذا المذهب.

ولكن يُرد عليه أنَّه إذا كانت الإرادة في الواجب أزليَّة من أجل اتّحادها مع العلم مصداقاً وإن اختلفت عنه مفهوماً فالمعلول للعلم لا يكون فاعله مختاراً.

فنقول إنَّ إرادة الواجب فعله ومعلوله لعلمه وليست بعين لعلمه ولا عيناً لذاته...

ثم إنَّ عموم إرادته لكلِّ شيء، ولكل فعل خاص يصدر عن فاعل ممكن، لايستلزم الجبر في الفاعل المختار. لأنَّ الفاعل المختار ليس إلا الذي يصدر عنه الفعل بإرادته. لا الذي تكون إرادته بالإرادة. إذ لو كان كذلك لزم التسلسل المستحيل فيلزم استحالة حصول الإرادة. كما مرَّ سابقاً.

في قدرته

إنَّ القدرة في لسانهم عبارة عن كون الفاعل، إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل. وهي من أشرف أصناف الكمال. فالواجب قدير.

ولا تتحقَّق القدرة إلا في فعل يكون لفاعله علم به، ويصدر عن إرادته.

فلا تعدُّ فاعلية الطبائع الكونيَّة العادمة للشعور قدرة لها. لأن الفعل المقدور ما صدر عن علم ومشيئة.

فالحركة غير مقدورة للحرارة، إذ لم تصدر عنها من علم وإرادة.

وإن الفعل الجبري لا يعدُّ فعلاً مقدوراً للفاعل بالإرادة، إذ لم يصدر عنه من إرادة بل صدر عنه بكره وجبر.

كما أنَّ الأفعال الطبيعية الصَّادرة من الإنسان غير مقدورة له.

وإن الفعل الصادر عن علم وإرادة من الفاعل مقدور له سواء أكان ذلك الفعل مسبوقاً بالعدم أم لا.

فلا يشترط في القدرة انفصال الفعل عن الفاعل في زمان بل المشترط في القدرة ما مرَّ.

فإن كانت الإرادة ممكنة فالفعل ممكن، وإن كانت حادثة فالفعل حادث، لأنّ الفاعل المختار إن كان ممكناً فمن شأنه إمكان أن يفعل وأن لا يفعل.

إذ الإمكان لا يثمر إلاَّ الإمكان.

وإذا كان الفاعل واجباً بالذات فمن شأنه وجوبُ أن يفعل واستحالة أن لا يفعل. فإن الواجب بالذات واجب من جميع الجهات.

فعلمهُ واجبٌ وقدرته واجبة، وكلٌّ منهما عين ذاته، وإن كان فعله واجباً يكون عدمه مستحيلاً بحسب الوقوع.

لأنَ عدم تعَلق إرادته بفعل يجعله مستحيلاً وقوعاً.

ثم إنَّ قدرة الواجب أزليَّة وإنَّها عينُ ذاته، ولا يلزم منه قدم العالم وأزليته فإنَّ كلَّ واحد من مقدوراته حادثٌ فالكلُّ حادث. إذا الكلُّ ليس إلاَّ نفس الأجزاء. فالواجب قديم وعلمه قديم. وقدرته قديمة، ولكنّه كلّ

يوم في شأن ولا يلزم من قدرته الأزلية صيرورة الممكن فاعلاً بالجبر ومجبوراً في أفعاله.

لانَّ إرادة القدير تعلَّقت بكون الممكن فاعلاً بإرادته. وإذا صدر الفعل عن إرادة فلا جبر، فالجبر على الفاعل المختار مستحيل.

لأنّ إرادة الواجب تعلقت بأن لا يكون الممكن المريد فاعلاً بالجبر.

ثم إنّ قدرة الواجب عامٌّ متناول لكلِّ ممكن. إذ لو لم تكن قدرته عاماً لكان نقصاً فيه وقد أقيم البرهان لاستحالة النقص عليه.

كما أنه لو لم تكن قدرته عاماً لزم حدوث الممكن من دون علة وذلك مستحيل. إذن يشكل الأمر في حدوث الشرور في العالم!!

كيف صدرت عنه وذاته المقدَّسة خير محض، والسنخيَّة معتبرة بين العلَّة والمعلول؟!

ولهم في حل المشكلة نظريَّتان:

إحداهما لأفلاطون، وتلقَّاها المشّاؤون بالقبول. والثانية لأرسطو وارتضاها - صدرا - العظيم.

أما الأولى: فهي أنّ الشرور أعدام، وإن العدم لا شيء فهو ليس بمخلوق إذ يستحيل انصاف لا شيء بالوجود من أجل اجتماع النقيضين. إذ من شرط الاتصاف بقاء الموصوف عند عروض الصفة وليس المقصود من العدم، السلب في مقابل الإيجاب، بل المقصود عدم الملكة، وهو المعدوم الذي يصلح للوجود، ولكنّه لم يوجد.

ولقد مرَّ البحث عن عدم الملكة عند البحث عن أقسام التقابل. ولم أعثر على برهان لكون الشرور أعدام. المدلول لصغرى هذه النظريَّة.

وأمّا الثانية: فهي أنَّ الشَّر كائن، والمفترض أنَّ الموجود على أقسام: منها ما هو خير محض، ومنها ما هو أكثر خيراً، ومنها ما تساوى خيرهُ وشره، ومنها ما هو شر محض ومنها ما هو أكثر شراً فالمجموع خمسة أقسام.

والمحقَّق الكائن منها هما القسمان الأولان، ويستحيل وجود بقيَّة الأقسام.

أمّا الثالث فلاستلزامه الترجيح بلا مرجِّح. وأمّا الأخيران فلاستلزام وجودهما ترجيح المرجوح على الرَّاجح فالوجود فيهما مرجوح والعدم راجح. واشتراط السنخيَّة بين العلة والمعلول يساند هذه النظريَّة.

ويمكن أن يقال في حلّ المشكلة انَّ الخير والشر ليسا من الأمور الحقيقية بل كلٌّ منهما من الأمور الإضافية، يصدق أحدهما على كائن عندما يضاف إلى غيره. فقد يكون خيراً بالنسبة إليه، وقد يكون شراً فلا سبيل الى الحكم على كائن في هذا العالم بكونه خيراً مطلقاً، ولا الحكم عليه بكونه شراً مطلقاً، إذ لو كان شراً بالنسبة إلى كائن. فهو خير بالنسبة إلى غيره فليس الشرُّ إلا سلب شيء عن كائن وإيجاد نقص فيه وليس الخير إلاَّ إفادة إليه.

هذا إذا كان الملحوظ كلّ جزء من أجزاء العالم.

وأمّا إذا كان الملحوظ مجموع العالم بصورة واحدة فلا الشّر موجود ولا الخير، إذ لا ثاني للعالم حتى يضاف إليه ويوصف بالخير أو بالشر.

وأمّا لحاظ العالم بالنسبة إلى علته فهو خير محض، لكونه ظهور علمه وقدرته وكرامته.

وأمّا العلَّة فهو خير محض للعالم لأنَّه المعطي له الوجود والكون.

كما أنَّ العالم خير بالقياس إلى نفسه لأنَّ كيان العالم وكماله بوجود جميع أصناف الأنواع من الجواهر والأعراض والطاقات والقُوى الطبيعية، ولو كان فاقداً لبعضها لكان نقص فيه.

وإنَّ كمال كلِّ جنس بوجود جميع أنواعه المتعدِّدة المختلفة، وكمال كلِّ نوع بوجود جميع أفراده المتعدَّدة غير المتناهية...

والحمدلله في البدء والختام

الفهرس

الموضوع | **الصفحة**

الموضوع: الصفحة:

الموضوع: **الصفحة:**

الموضوع: الصفحة:

الموضوع: الصفحة:

الموضوع: الصفحة:

الموضوع:	الصفحة: